BIBLIOTECA DE FILOZOFIE ȘI SOCIOLOGIE



Ludwig Grünberg

AXIOLOGIA ȘI CONDIȚIA UMANĂ

BIBLIOTECA DE FILOZOFIE ŞI SOCIOLOGIE

LUDWIG GRÜNBERG

AXIOLOGIA ŞI CONDIŢIA UMANĂ

Introducere

Unica și permanenta temă a meditației filozofice o constituie *condiția umană*. Atomismul democritian sau „teoria ideilor" a lui Platon, monadologia leibniziană sau raționalismul cartezian, antropologismul lui Feuerbach sau reducția fenomenologică, doctrina structuralistă a cîmpurilor epistemologice și teoria marxistă a înstrăinării nu sînt decît variații ale aceleiași teme. Sînt răspunsuri, convergente sau divergente, la aceeași problemă cardinală.

Filozofia nu îmbogățește cunoștințele noastre despre atomi și molecule, despre sistemul planetar și celulele vii, despre entropie sau servomecanismele cu retroacțiune, despre spațiu și timp. Sprijinindu-și generalizările pe rezultatele cunoașterii științifice, dar și pe datele complementare ale trăirilor și ale acțiunilor umane, filozofia concentrează ca într-un focar reflecția metodică asupra pluralității experiențelor umane prin care se realizează tulburătorul dialog dintre om și lume. Chiar atunci cînd își extinde sfera de investigație asupra unor probleme care cad direct în competența științelor particulare (semnificația mișcării cuantice, atracția planetară, conexiunea inversă în sistemele cibernetice, comportamentul triburilor primitive etc.), filozofia are alt *sistem de referință*. Ea reprezintă etajul reflexiv la nivelul căruia se conjugă o vastă *sinteză explicativă* cu o *reacție umană*, socialmente și istoricește determinată, față de

lume. Problemele menționate și încă multe altele devin *filozofice* doar în măsura în care conduc la noi achiziții pe linia efortului progresiv al spiritului uman de a se cunoaște pe sine ca spirit, de a degaja noi coordonate ale *condiției umane*. Și, totodată, de a corela sau ierarhiza multiplicitatea valorilor sub semnul cărora condiția umană devine și se realizează. În aceasta constă, de altfel, importanța vitală a filozofiei pentru marea confruntare și înfruntare a omului cu sine însuși în procesul făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate în țara noastră.

Filozofia este, neîndoielnic, o formă de cunoaștere. Dar complexul de cunoștințe totalizatoare pe care îl denumim, de regulă filozofic exprimă nu numai o imagine de ansamblu coerentă asupra lumii, ci implică, alături de *cunoaștere, și o valorizare*, ca expresie sintetică-abstractă a unui proiect uman. Filozofia se străduiește să descifreze consecințele pe care le are *asupra condiției umane* faptul că universul ne prezintă un anumit tablou general și nu altul, fundamentînd o *atitudine* moral-politică (cu un conținut socialmente și istoricește determinat) în fața universului, întreținînd și dezvoltînd *conștiința de sine* a omului (a claselor, a popoarelor, a națiunilor, a genului uman) *. Dincolo de etichetele efemere sau înșelătoare pe care le-ar purta, prin însuși sistemul său de referință care o angajează într-o perpetuă raportare a problematicii abordate la statutul specific existenței umane, prin viza sa antropocentrică, filozofia a fost, de la primele ei manifestări, o reflecție metodică globală asupra condiției umane.

Odată cu constituirea *axiologiei* ca ramură relativ distinctă a reflecției filozofice, meditația asupra condiției umane a dobîndit o dimensiune nouă. Din „zorii"

---

* Tocmai de aceea resimțim atît de imperios nevoia unor lucrări filozofice în care, la nivelul de abstractizare și generalizare, inerent acestui tip de creație spirituală, să răzbată clocotul luptei pentru realizarea vastului program al P.C.R. de așezare a relațiilor din societatea noastră pe baza principiilor eticii și echității socialiste, expresie a faptului că tocmai filozofia marxist-leninistă este „conștiința de sine" a epocii de profunde transformări revoluționare pe care o trăim.

filozofiei, studierea condiției umane a implicat reflecții constante asupra valorilor. Dialogurile lui Platon ne oferă încă din secolul IV î.e.n., în pagini scînteietoare, o concepție închegată despre bine și despre frumos, considerate valori eterne, independente de o „aritmetică" a plăcerilor sau de un „echilibru" al intereselor. Dar spiritul filozofiei din Grecia antică, orientat în primul rînd spre lumea din afară, iubitor de forme spațiale nete și precise, căutător nesățios de claritate, a creat în domeniul valorilor o realitate care, în pofida unor transfigurări și sublimări (cum este cazul celor platoniciene), se dovedea a fi calchiată pe modelul lucrurilor sensibile existente în spațiu. Această operație, vizînd tratarea valorilor în termeni analogi abordării unor lucruri sensibile, punea în relief unitatea genuină dintre existență și valoare. Principiul pitagoreic „numerele sînt lucruri" poate fi reîntîlnit, *mutatis mutandis*, în maniera în care filozofia modernă a abordat secole de-a rîndul problema valorilor: „valorile sînt lucruri". Interpretările spiritualiste sau naturaliste, realiste sau nominaliste ale valorilor răsfringeau deductivist, mai adecvat sau mai puțin adecvat, un anumit mod de înțelegere a lucrurilor. O asemenea perspectivă teoretică, dincolo de reușitele ei incontestabile, nu putea să nu dea naștere la probleme stranii și paradoxale. Stranii pentru că valorile erau plasate fie *dincoace* de om, fie *dincolo* de om. Paradoxale pentru că valorile erau formal proclamate ireductibile, dar erau sistematic reduse la determinațiile lucrurilor sau ale cunoștințelor noastre.

Începînd din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, filozofia, în eforturile ei de sinteză totalizatoare, a făcut o descoperire care rivalizează, prin semnificația și consecințele ei, cu descoperirea de către știință a specificului microcosmosului față de macrocosmos. Ea a descoperit că există o „lume" a valorilor ireductibilă la lumea lucrurilor sau la cunoașterea acestora. Ca atare, de atunci are drept de cetate în filozofie și o teorie generală a *valorii* (axiologia) ireductibilă la teoria *existenței* (ontologie) sau la teoria cunoașterii (gnoseologie).

Detectarea unei „lumi" a valorilor, cu un statut și cu un rol specific în funcționarea noosferei, a deschis o

pagină nouă în explorarea condiției umane. Ceea ce era abscons apare la suprafață, ceea ce era spus implicit este formulat explicit : omul, prin condiția sa, nu este numai *homo faber* sau *homo cogitans*, ci și *homo aestimans*, o ființă prin excelență valorizatoare. O civilizație fără valori ar înceta să mai fie o civilizație, transformîndu-se în ceva asemănător unei societăți de himenoptere. Descoperirea unui domeniu pînă atunci insuficient explorat sau explicat, de regulă, fie prin reducerea superiorului la inferior, fie prin supoziții creaționist-teleologice a permis acum ca binele, dreptatea, frumosul sau adevărul să apară ca însușiri și manifestări ale unei modalități de existență sui-generis, specifice omului în virtutea faptului că ceea ce distinge calitativ regnul uman de cel biologic și cultura de natură este tocmai valoarea. Chiar filozofii care contestă această descoperire, care deplîng și teoretizează absența valorilor (în neopozitivism — pe baza postulării unei dihotomii metafizice între fapt și valoare, în existențialism — pe baza disocierii individului de social și a contestării oricăror criterii obiective de valorizare) ajung să transforme valoarea într-un concept-obsesie, respingîndu-l prin supralicitare, prin adoptarea tacită a unei „scări de valori". Axiologia își croiește astfel drum în teritoriul plin de nade al filozofiei, însoțită de panica dușmanilor săi care își trădează „contaminarea" interioară.

Cum s-a întîmplat mai întotdeauna în istoria gîndirii, și această descoperire a fost la început supralicitată. A apărut o avalanșă de lucrări în care se pleda, cu erudiție și meticulozitate, pentru un „imperialism" al valorii. Valoarea generică, de-abia scăpată de prejudecățile care o legau indistinct de celelalte paliere ale existenței, începea să-și subordoneze întregul cosmos. În asemenea împrejurări, filozofia se trezea privată de o ontologie și o epistemologie ; teoria valorii pretindea să înglobeze totul. Dar, dorind să explice totul, ea nu mai putea explica nimic. Într-o epocă de criză a culturii burgheze, filozofia se transforma adesea, după cum remarca Gabriel Marcel, într-o tentativă ineficientă de a recupera în cuvinte ceea ce a fost pierdut în realitate. Fie că erau diversiuni ideologice inspirate de comanda-

mente politice, fie că erau exaltări sau înflăcărări firești la zenitul unei discipline, tendințele acaparatoare ale axiologiei reprezintă un fel de „boală a copilăriei" a acestei discipline filozofice. Ele au fost astăzi depășite. O contribuție esențială la această „vindecare" a adus-o marxismul.

Deși axiologia a apărut inițial în afara sa, filozofia marxistă a fertilizat-o, surprinzînd coordonatele specifice ale lumii valorilor fără a o reduce la existența obiectuală, dar și fără a o mai opune antitetic acesteia, integrînd-o firesc sub jurisdicția materialității și a unui determinism dialectic. Marxismul a găsit tocmai în cadrul axiologiei — și nu în afara ei — terenul de dezvoltare a uneia din tezele sale fundamentale : *omul rămîne mereu subiect*. Pentru marxism, punctul de plecare este omul concret, așa cum este el determinat de praxis, luînd în considerare fiecare din legăturile sale *umane* cu lumea, inclusiv conceperea, simțirea, voința, activitatea, iubirea, într-un cuvînt toate „organele" individualității sale. Aceste premise, filozofia marxistă nu le părăsește niciodată. Chiar atunci cînd tinde fenomenologic să izoleze ceea ce este definitoriu condiției umane, să pătrundă la rădăcina acesteia, filozofia marxistă constată — odată cu întemeietorul ei — că *pentru om rădăcina este omul însuși*. Locul central pe care-l ocupă în marxism problematica axiologică decurge din faptul că monismul său materialist nu reduce *realitatea* la existența „mută" a unor obiecte lipsite de conștiință, ci *include sensul și valoarea*. Materia este sursa valorilor, dar valoarea nu se reduce la determinările naturale ale lucrului și nici la o pură reflectare a lui. Pentru Marx, omul nu este numai o ființă care spune : „aceasta este așa", „aceasta este diferită de aceea". El spune : „acesta este *mai bun* decît acela", „acesta e *drept*", „acesta este *frumos* și acela este *urît*". Omul nu poate crea fără a trăi o experiență a valorilor, fără a exprima și a aplica judecăți de valoare, fapt probat, printre altele, de existența universală a unor coduri morale. De aceea partidul nostru desfășoară o vastă activitate creatoare pentru elaborarea mai amănunțită a normelor de relații și de conviețuire socială, care să devină, cum

se exprima tovarăşul Nicolae Ceauşescu, „un adevărat cod al educaţiei şi comportării socialiste şi comuniste". Socialismul multilateral dezvoltat presupune un om multilateral dezvoltat, iar formarea acestuia reclamă o muncă îndelungată şi perseverentă, orientată de o teorie multilaterală asupra omului. Tocmai axiologia marxistă, prin premisele sale, prin optica sa teoretică şi metodologică, deschide perspectivele elaborării unei asemenea teorii multilaterale asupra omului, explorat în toate dimensiunile sale. Valorile apar drept coordonate esenţiale ale condiţiei umane şi ale devenirii ei, dînd sens şi semnificaţie activităţii creatoare şi proiectelor umane, oferind criterii de ordonare şi ierarhizare a ţelurilor, de stabilire a raporturilor dintre scopuri şi mijloacele atingerii lor. Tocmai pentru că rămîne mereu pe terenul *real* al istoriei, întemeind şi generalizînd soluţionarea *practică* a problemei valorilor umane, marxismul poate aduce şi dezlegarea „misterului" teoretic al problemei valorilor. Filozofia marxistă şi axiologia converg de aceea irezistibil una spre cealaltă : *pentru marxism, elaborarea multilaterală a unei teorii axiologice este o necesitate ; pentru axiologie, marxismul oferă o perspectivă teoretică şi metodologică aptă să depăşească multe din dificultăţile pe care ea le întîmpină în explicarea şi înţelegerea condiţiei umane.*

Consideraţiile de mai înainte ar putea întîmpina unele rezerve. În virtutea căror raţiuni se acordă prerogative speciale axiologiei în explorarea condiţiei umane din moment ce literatura filozofică din ultimul deceniu — extrem de bogată în discuţii generale asupra statutului valorilor — este relativ săracă în studiul valorii însăşi şi al modului în care diversele ei forme se înlănţuie între ele ? Şi, mai ales, cum se poate vorbi despre o axiologie marxistă cînd, în ciuda apariţiei unor articole de axiologie sau a unor consideraţii axiologice explicite în lucrări de etică, estetică, antropologie, filozofia culturii, nu există încă o expunere sistematică a coordonatelor care să permită axiologiei marxiste să intre într-un dialog viu cu celelalte puncte de vedere ce se confruntă şi se înfruntă în axiologia contemporană ?

La prima întrebare s-ar putea răspunde amintind eșecul variatelor încercări idealiste de a crea o știință autonomă a valorilor (denumită de Kreibig *timologie*, de Baldwin *axionomie*, de Windelband *axiologie*). Asemenea eșecuri repetate au întreținut mult timp un scepticism, parțial justificat, cu privire la posibilitatea constituirii unei teorii generale a valorilor în termeni de autentică semnificație metodologică. Justificat, întrucît asemenea doctrine axiologice apelau la un concept de „valoare" lipsit de orice semnificație operațională și canalizau discursul axiologic pe pista periculoasă a „descifrării" unei experiențe trăite — atît de diferențiată și de capricioasă de la individ la individ. În asemenea împrejurări nu ne surprinde faptul că un filozof de talia lui Émile Bréhier, într-un articol publicat în 1938, în „Revue de métaphysique et de morale", considera sterilă orice tentativă de a elabora un concept „valoare" care să subsumeze notele generale ale diferitelor specii de valori. Și nici faptul că discuțiile generale asupra statutului valorilor s-au prelungit atît de mult. Axiologia este încă o disciplină preocupată mai mult să-și apere drepturile decît să și le sporească prin contribuții efective. Ea este încă o disciplină care se caută.

La a doua întrebare răspunsul este mai delicat. Deși pare paradoxal, problema necesității și posibilității constituirii unei axiologii marxiste a fost respinsă *de plano*, cîștigînd adeziunea cercurilor filozofice marxiste de-abia în ultimul deceniu *. Ani în șir s-a acreditat ideea că axiologia ar fi o pură diversiune ideologică, un simplu epifenomen al înstrăinării umane generate de capitalism. Ideea era susținută în virtutea unei concepții deformante despre natura luptei ideologice în cîmpul problematic al filozofiei. Însăși utilizarea termenului „axiologie" era anatemizată ca potrivnică spiritului autentic al gîndirii întemeietorului socialismului științific. Dar temerile se risipeau odată cu ignoranța. Apărea tot mai evidentă constatarea că gîndirea marxistă contemporană, care

* La noi, necesitatea elaborării sistematice a unei teorii axiologice *marxiste* a fost subliniată pentru prima oară, împreună cu autorul prezentei lucrări, de N. Kallos, A. Roth și Al. Tănase într-o serie de articole din anul 1964

avea un avans considerabil față de toate curentele de gîndire, prima care a pus problema unei teorii a acțiunii umane și a semnificației umane, prima care a oferit — prin conceptul de „practică socială" — criteriul obiectiv de analiză axiologică, prima care a demonstrat că esența umană este ansamblul relațiilor sociale, prima care a aprofundat dialectica raporturilor între natură și cultură, nu poate să rămînă mult timp în urmă, sub raportul analizei concrete, într-un domeniu atît de important pentru explicarea condiției umane în care tocmai marxismul a adus elemente generatoare ale unei veritabile „revoluții copernicienc" în filozofie. Și, într-adevăr, rămînerea în urmă a început să fie recuperată, odată cu înlăturarea concepерii filozofici contemporane ca o însumare a două orientări absolut omogene, absolut divergente, juxtapuse, fără o autentică intercomunicare, înlocuindu-se separarea, condamnarea și excomunicarea reciprocă prin înfruntare, osmoză spirituală, delimitare critică și competiție (ceea ce presupune: deschidere spre experiență, creativitate, intransigență ideologică, ancorare militantă și prospectivă în realitățile epocii contemporane).

Astăzi, a devenit un loc comun a afirma că lupta ideologică s-ar transforma într-o sumă de solilocvii dacă nu am lua în considerare faptul că filozofia marxistă și-a conturat specificul și superioritatea față de alte curente filozofice nu atît prin *ce* studiază cît prin *cum* studiază, nu atît prin *probleme*, cît prin *soluții*. În domeniul axiologiei se impune, în mod special, discernămînt critic pentru a degaja problematica filozofică reală, care a deschis noi perspective teoretice, unele metode și tehnici de cercetare, chiar unele soluții parțiale, respingînd în același timp, de pe pozițiile noastre ideologice, orientarea social-politică pe care o dobîndește — printr-un proces complex și mediat — „soluționarea" lor idealistă. Dacă încetăm să mai operăm cu o sterilă negație metafizică acolo unde se impune o fertilă negație dialectică, dacă postulăm că însăși construirea edificiului formațiunii sociale socialiste ar fi de neconceput fără activitatea conștientă a oamenilor întemeiată concomitent pe o cunoaștere științifică a reali-

tății și pe înțelegerea superiorității idealului comunist, pe o anumită apreciere a sensului existenței umane, ca atare pe cunoașterea și realizarea practică a unui nou tip istoric de *valori*, toate drumurile către elaborarea multilaterală a axiologiei marxiste sînt larg deschise. Investigînd valorile ca structurate de practica socială, dar și ca factori de structurare a acesteia, de optimizare a acțiunii umane (în sens social-istoric, nu pragmatic-utilitar), deci ca purtătoare ale semnificației umane, axiologia marxistă deschide perspectiva elaborării unei teorii multilaterale asupra *condiției umane*, explorată în toate dimensiunile sale și articulată în contextul procesului istoric de dezvoltare ascendentă a societății.

În lumina acestor considerente, lucrarea de față apare ca o încercare filozofică, în același timp limitată și temerară. Limitată prin faptul că merge pe terenuri puțin bătătorite și este nevoită să străbată rapid un traseu anevoios, astfel încît nu se va opri decît la răspîntii de drumuri sau pe cîte o înălțime de unde se deschid priveliști surprinzătoare; temerară prin faptul că se vrea prima lucrare marxistă sistematică de axiologie și întreprinde, în cadrele conceptuale ale dialecticii materialiste, tentativa de a reacorda valorii prerogativele unui concept central în filozofie, de a dovedi că este posibilă și necesară o perspectivă axiologică în explicarea condiției umane. Cartea pe care o prezint acum cititorilor sub titlul *Axiologia și condiția umană* urmărește concomitent un dublu obiectiv: să contureze o teorie axiologică modernă fructificînd virtuțile teoretice-metodologice ale filozofiei marxiste în abordarea domeniului valoric și, totodată, să trasez „punți" de comunicație viabile între perspectiva filozofică și contribuțiile (reale sau virtuale) pe care științele particulare le pot aduce la dezvoltarea axiologiei. O teorie marxistă modernă a valorii ar fi, de altfel, imposibil de imaginat ca o teorie cantonată în sfera limbajului pur filozofic și a reflecțiilor speculative fără încercarea de a se constitui printr-un continuu „dialog" cu științele social-umane, valorificînd filozofic nu numai rezultate semnificative, ci chiar *moduri de constituire a teoriei*. Lucrarea de față propune tocmai un asemenea demers.

urmărind o regîndire filozofică a valorii prin prisma contribuțiilor științelor umane particulare (ceea ce ne vom permite să denumim în continuare „reevaluarea valorii"), în speranța că va putea aduce un spor de cunoaștere și, implicit, va înlesni avansarea unor puncte de vedere apte să ofere o bază de „decolare" pentru noi „urcușuri" spre înălțimile dezbaterii axiologice.

Cartea este structurată în raport cu aceste intenții programatice. Ea încearcă, mai întîi, să surprindă pluridimensionalitatea valorii, analizează principalele tipuri de concepții axiologice, raportul dintre momentul obiectiv și cel subiectiv al valorii, natura judecății de valoare, spre a trasa coordonatele fundamentale ale unei teorii axiologice marxiste. Odată conturat sistemul de referințe epistemologic, lucrarea întreprinde *o reevaluare a conceptului de valoare*, încercînd să surprindă comunicațiile reciproce dintre diferitele modalități de investigare a valorii (filozofică, sociologică, psihologică, sociopsihologică, logică, semiotică, cibernetică etc.) și să detașeze elementele teoretice valorificabile de filozofic într-o considerare totalizantă și dinamică a domeniului axiologic. Aceste modalități de tratare a valorii vor apărea uneori doar în relații de complementaritate sau chiar de tensiune reciprocă tocmai pentru că am dorit să rezistăm tentațiilor amăgitoare ale „sistemului", ale unor sistematizări eclectice și forțate, prezentînd cercetarea domeniului valoric, ceea ce este de fapt la ora actuală un vast șantier în lucru, cu multe fronturi de atac, care nu s-au unit încă, dar care avansează fiecare în întîmpinarea celorlalte, oferind „spațiul de creativitate" al axiologiei, disciplină filozofică ce se vrea modalitate integrală de expresie a freamătului ontic al condiției umane.

Ipoteza de lucru ar putea fi formulată astfel: „reevaluarea" valorii — sprijinită pe cuceririle științifice contemporane — conduce spre elaborarea unei *teorii generale a valorii* în termeni cu semnificația metodologică. Lucrarea schițează o asemenea teorie generală a valorii, vizînd geneza și structura valorii, circulația și interacțiunea valorilor, ireductibilitatea și ierarhizarea valorilor, judecata de valoare și alegerile preferențiale. De-abia

după o amplă confruntare cu poziția structuralismului metodologic și doctrinal, se urmărește reinterpretarea problemelor filozofice tradiționale prin prisma teoriei generale a valorilor. Nu este vorba de un panvalorism, de o expansiune abuzivă a axiologului, ci de introducerea unui nou unghi de vedere în rezolvarea problemelor tradiționale, în consonanță cu însuși statutul filozofiei ca modalitate specifică de manifestare a spiritului uman. *Introducerea unei perspective axiologice, axio-centrice în abordarea problemelor complexe ale condiției umane* are drept corolar *construirea unei ontologii particulare a umanului*, reinterpretarea statutului epistemologic al științelor umane și respingerea tezelor structuraliste despre pretinsul „antiumanism teoretic" al marxismului, legitimarea axiologică a umanismului *teoretic* marxist. Urmărind să desprindă din modelul teoretic propus multiple implicații pentru analiza unor fenomene valorice particulare ale societății socialiste (cum ar fi valorificarea moștenirii culturale, idealul etic socialist, „funcționarea" valorilor social-politice ale socialismului, raportul dintre optimizarea economică și umanizarea relațiilor sociale în procesul lichidării înstrăinării umane etc.), autorul consideră că este preferabil să evite o tratare *currente calamo*, predominant exemplificatoare, a unor probleme atît de importante, care reclamă o investigare minuțioasă și aprofundată, propunîndu-și, deocamdată, să traseze cadrul teoretic și să elaboreze aparatul conceptual pentru un asemenea demers, căruia îi va fi dedicat în exclusivitate un al doilea volum. Anticipîndu-l, întrucîtva, lucrarea se va încheia cu un succint capitol care prefigurează metaforic direcții ale cercetărilor viitoare: „Mitul lui Orfeu și condiția umană". „Se va încheia" nu este bine spus, pentru că o carte — parafrazîndu-l pe Paul Valéry — nu este niciodată terminată, deoarece intervine întotdeauna un accident care o dă publicului. Dar, nici un stadiu, oricît de avansat al unei lucrări, nu arată că ea n-ar putea fi dezvoltată, aprofundată, modificată, considerată ca o primă aproximație sau ca o origine a unor noi cercetări.

Pentru autorul ei, cartea pe care o prezintă acum judecății cititorilor reprezintă rezultatul unor îndelungate

elaborări parțiale, publicate anterior *, integrate într-o viziune de ansamblu asupra valorii, considerată — în triada dialectică „praxis-structură-valoare" — ca un concept fundamental pentru explicarea și înțelegerea filozofică a condiției umane.

Dificultățile întîmpinate au fost, în primul rînd, de ordin teoretic și metodologic. Dar n-au fost singurele. O lucrare dedicată problemelor filozofice ale ciberneticii, lingvisticii sau geneticii își atinge finalitatea oferind noi ipoteze, stîrnind reflecții, aprinzînd discuții sau declanșînd înfruntări de opinii doar în rîndurile restrînse ale specialiștilor. Filozofia s-ar sinucide însă dacă ar deveni exclusiv un fel de joc privat al cîtorva profesioniști care declară irelevante sau lipsite de sens problemele fundamentale ale existenței umane, cheltuindu-și erudiția numai pentru a stabili dacă propoziția „există lucruri cenușii și există vaci" este mai bine exprimată prin formula (∃x). Exw. (∃x) Exy sau prin (∃x) Bx. (∃x). Cx. Urmărind o asemenea discuție (reprodusă textual după numărul apărut la 10 iunie 1965 din „The Journal of Philosophy"), ai impresia că pînă și hedonismul play-boy-lor conține mai multă filozofie decît docta revistă de specialitate.

---

* Articolul *Coordonate ale axiologiei științifice* (apărut în „Contemporanul" nr. 47/1964); studiul *Marxismul și teoria generală a valorilor* (apărut în nr. 8/1965 al revistei „Lupta de clasă"); comunicarea *Marx și teoria valorii* (publicat in volumul *Marxismul și contemporaneitatea*, București, Editura politică, 1968); comunicarea *Marx și perspectiva sociologică în axiologie* (prezentată la Colocviul internațional de la Cérisy-la-Salle și apărută în nr. 10/1968 al revistei franceze „L'homme et la société"); studiul *Reevaluarea valorii și perspectiva axiologică în filozofie* (apărut în nr. 2/1969 al revistei internaționale de axiologie „The Journal of Value Inquiry"); comunicarea *Valorile în fața măsurării* (susținută la cel de-al XXII-lea Congres al Institutului Internațional de Sociologie de la Roma și apărută în nr. 3/1969 din „Revue internationale de sociologie", reprodusă integral în „Revista de filozofie" nr. 1/1971 și, într-o formă rezumativă, în revista americană „Social science" nr. 3/1969); studiul *Filozofie și axiologie*, publicat în volumul *Ce este filozofia?*, Editura științifică, 1970; *Problema libertății în viziunea filozofiei marxiste* (apărut în nr. 8/1971 al revistei „Lupta de clasă"); *Criterii epistemologice de clasificare a doctrinelor axiologice* (apărut în revista „Forum" — Științe sociale, nr 2/1971).

Lucrările de filozofie în general și cele de axiologie în special — abordînd problemele cardinale ale condiției umane — nu pot să manifeste un interes pronunțat și pentru accesibilitate, pentru o cît mai largă difuziune a ideilor, care să depășească cercul strîmt al colegilor de breaslă. Dezideratul nu este de loc ușor realizabil. Limbajul categorial specializat și utilizarea unor procedee științifice de reglare a traseului demonstrativ silesc creația filozofică să se adreseze unui public mai limitat, cu o minimă pregătire prealabilă și cu disponibilități spirituale aparte. Marx avea, desigur, dreptate: dacă unii indivizi nu pot digera filozofia și mor de „indigestie" filozofică, pledează tot atît de puțin împotriva filozofiei cît pledează împotriva mecanicii faptul că, din cînd în cînd, se întîmplă ca din cauza unui cazan de aburi să sară în aer cîțiva pasageri. Și totuși, după cum arăta tot Marx, nu există o idee filozofică realmente profundă și subtilă care să nu poată fi exprimată într-un limbaj accesibil celor care ar trebui să-și regăsească aci, într-o formă transfigurată și hiperabstractă, ecoul întrebărilor și frămîntărilor lor. Dacă simplismul ascunde, prin firea lucrurilor, o mentalitate în cel mai înalt grad antifilozofică, ermetismul în filozofie pică lesne pradă tentației de a trișa intelectual. Ce sens ar avea o lucrare doctă și narcisistă de axiologie care ar crea o prăpastie de netrecut între considerațiile autorului despre condiția umană și cercurile largi ale celor care își pun întrebări cu privire la destinul omului în civilizația contemporană?

Animată de dorința de a depăși atît dificultățile de înțelegere, cît și pe cele de comunicare, lucrarea de față își propune să încorporeze organic, în articulațiile studiului filozofic, unele procedee ale eseului. Din păcate, este destul de răspîndită părerea că filozofia „serioasă" ar fi refractară oricăror procedee eseistice, considerate drept concesii făcute frivolității intelectuale. În fond însă, cum o atestă și tradiții marcante ale gîndirii filozofice românești, eseul nu este o problemă de ornamentație stilistică, ci una de orientare a spiritului. Îmbrățișarea unor formule eseistice nu scuză lipsa de rigoare intelectuală și nici nu consemnează abdicarea de la comanda-

mentele elementare ale unui act filozofic original. Procedeele eseistice includ imense posibilități funcționale de a oferi unui studiu o pronunțată suplețe și flexibilitate, fără ca fluxul și refluxul asocierilor sau disocierilor să altereze disciplina metodologică, rigoarea demonstrativă, sistematizarea ideilor sau conștiincioasa documentare care, deși nu este înfățișată în subsoluri bogate, este implicată permanent în propria iradiație de cultură. A utiliza într-un studiu filozofic procedee eseistice nu înseamnă a neglija tematica precisă, organizarea gîndirii, exactitatea judecății, argumentarea sistematică, ci a le potența prin sugerări, incitații la gîndire, problematizări, polemici, care implică întotdeauna și un act de adeziune, un crez. Procedeele eseistice, în această accepție, nu se opun studiului, ci pot fi valorificate chiar în perimetrul unui studiu critic, scăpîndu-l de balastul subsolurilor, de rigiditate, de mania didacticismului, de raționamentele *ad verecundiam* și amplificîndu-i felurimea asociațiilor intelectuale, împrumutate din cît mai multe domenii ale culturii și ale experienței. Fără a renunța la virtuțile *studiului* filozofic și la utilizarea limbajului tehnic-categorial, fără a abdica de la nevoia constantă de a supune problematica axiologică unui tratament științific, vom distinge deci în mod net *cercetarea propriu-zisă* — chestiune de pură specialitate, inaccesibilă „neinițiaților" — de *înfățișarea rezultatelor ei*, îndeosebi în capitolele care vizează probleme de un larg interes uman, ca : libertatea și responsabilitatea, raportul dintre scopuri și mijloace, rolul diferitelor tipuri de valori într-o epocă de progres tehnic accelerat, cînd sporul de *putere* dobîndit de oameni trebuie folosit cu *înțelepciune*. Filozofia, care în sens etimologic înseamnă tocmai „iubire de înțelepciune", este menită să cultive forme adecvate și pentru a o spori și pentru a o comunica.

Condiția umană oferă un teren de investigații în care atît algebra clasică a sentimentelor, cît și raționalismul ultraformalist s-au dovedit caduce. Nu este posibilă încheierea unui bilanț definitiv, exprimat în formule, teoreme sau algoritmi, pentru că — așa cum o spune Montaigne la începutul capitolului 2 al cărții

a I-a din *Eseurile* sale — fiecare om poartă „chipul întreg al stării omenești". Condiția umană constituie un asemenea domeniu preferențial care impune o sinteză a unor extrem de bogate și variate date și argumente, sinteză care se cere, la rîndul ei, completată cu elemente extrase din istoria universală a culturii, cu experiența efectivă a valorilor și cu elemente de construcție filozofică, prin excelență axiologice, apte să ofere principiile coagulante pentru a asigura o viziune unică și coerentă. Procedeele eseistice permit, cu prudență metodologică și simț al nuanțelor, punerea în contact a pluralității limbajelor utilizate în cercetarea fenomenului valoric, regruparea, alternarea, corelarea și ierarhizarea unghiurilor de vedere, evitînd unilateralitatea și eclectismul, cîștigînd în adîncime ceea ce aparent se pierde prin renunțarea la pretenția de a epuiza problema. Cu atît mai mult un asemenea demers ni se pare recomandabil în axiologie cu cît subscriem total aprecierii lui Tudor Vianu : fără încercarea de a învia valoarea sub abstracțiune, axiologia ar fi o știință moartă.

De altfel, însăși metodologia marxistă ne obligă să considerăm că omul nu este un produs mecanic al condițiilor sale de existență, că nu-l putem trata ca „obiect", că nu ne putem rezuma la a-l explica prin determinările sale sociale, ci trebuie, pornind de aici, să surprindem angajarea lui integrală în procesul valorizării (luînd în considerație gîndirea, sensibilitatea, afectele, voința), să înțelegem *semnificația* conduitei sale, să-i dezvăluim finalitatea specific umană, să-l tratăm ca „subiect" al activității creatoare. O lucrare de axiologie nu poate să facă azi abstracție de particularitățile omului *modern*, ale omului care după ce a primit o formație și o educație tradițională se găsește, datorită restructurării contextului social și psihosocial în care trăiește, confruntat cu un alt univers decît cel pentru care era pregătit. Epocile trecute aveau lungi perioade de constanță. Se prezentau, într-un fel, ca epoci fără surprize. Era noastră, care cunoaște o continuă accelerație a ritmului devenirii, este însă o surpriză continuă. De multe ori, pe cît de ușor sesizezi ce piere, pe atît de greu poți surprinde ce se naște. În epoca noastră

coexistă un mare număr de atitudini și credințe care par și chiar sînt ireconciliabile, cum ar fi revendicările opuse ale științei și religiei, morala convențională și valorile publicității, proclamarea teoretică a intereselor generale și practica realizării exclusive a unor interese personale. Era noastră este era marii confruntări istorice dintre socialism și capitalism, care este și o confruntare ideologică, o confruntare a două sisteme de valori. Epoca de profunde transformări revoluționare pe care o trăim antrenează — în concordanță cu schimbările de ordin social-economic — modificarea necesităților, atitudinilor, dorințelor umane, ca atare, și ale *valorilor* care se constituie prin continua raportare a proceselor, acțiunilor sau produselor umane la aceste necesități, atitudini sau dorințe. Multe din vechile valori se năruie, altele își probează perenitatea sau dobîndesc sensuri metamorfozate; noi valori se ridică pe ruinele celor care nu mai răspund necesității istorice și pe fundamentul unor elemente general-umane care, mereu îmbogățite, constituie jaloanele progresului cultural al omenirii.

Epoca noastră este, în același timp, o epocă în care știința a sporit enorm capacitatea omului de a domina lumea înconjurătoare, dar a lăsat în continuare deschisă problema sensului vieții, a făcut și mai complicată alegerea valorilor în jurul cărora să centrăm întreaga noastră viață. Prestigiul îndreptățit al științei contemporane, cu impresionantele ei aplicații tehnice, ne face uneori să uităm că niciodată ea n-a reprezentat și nu poate reprezenta o valoare *supremă*, că ea permite optimizarea *mijloacelor* de acțiune, lăsînd mereu deschisă problema axiologică, prin excelență morală și politică, a alegerii *scopurilor*. Știința ne permite să stăpînim energia nucleară, dar lasă deschisă problema: în ce direcție s-o utilizăm? Ea ne permite să ajungem pe Lună, dar lasă deschisă problema: ce obiective umane vom urmări? Ea permite obținerea unei eficacități economice sporite, dar nu indică și *soluțiile de valoare* cu privire la aspectul uman al relațiilor sociale, soluții radical opuse în modelul capitalist și în cel socialist de civilizație. Astăzi a devenit evident că în societatea industrială avansată de tip capitalist, care întreține

iluzia unei relaţii univoce „progres ştiinţific—progres tehnic—fericire umană" şi pune accentul pe controlul conduitei prin situaţii, pe suprarepresiune şi „manipularea" nevoilor, valorile ştiinţei apar alterate de climatul social-politic, ajungînd — pradoxal ! — să-l înstrăineze pe om, aşa cum ignoranţa îl înstrăina în evul mediu. Intr-un asemenea climat economic şi social-politic, progresul ştiinţific-tehnic poate altera valenţele umaniste ale culturii, standardizînd valorile, „manipulînd" false nevoi ale unor oameni care oscilează între supralimbajul savanţilor şi sublimbajul reclamei, deplasînd într-o manieră iraţională accentul dinspre creaţie spre consum, creditînd un pseudoraţionalism ultraformalist şi pragmatic, generînd pericolul unor noi forme de înstrăinare (prin „consumul" uriaş de imagini şi semne care ajung să telecomande comportamentul omului, redus la un spectator privat de dorinţe), al unor noi forme de „opiu" (printre care confortul, randamentul pentru randament, automobilomania) şi noi forme de anxietate (de pildă neliniştea în faţa posibilităţii permanente a răsturnării scării de valori, care l-a determinat pe Camus să denumească secolul XX „secolul fricii"). „Omul unidimensional" nu este o creaţie fantasmagorică a lui Herbert Marcuse ; el există şi-şi trăieşte existenţa ca un simplu spectacol ce se desfăşoară în ordine orizontală, neresimţind că dincolo de cifre şi de buşoane există flori, că dincolo de tehnică există ritul iubirii şi al prieteniei, alterîndu-şi sau pierzîndu-şi total simţul valorilor. Dar situaţia creată nu este nici generală, nici fără ieşire. Din acest punct de vedere, socialismul marchează un moment de excepţională însemnătate în istoria omenirii. Nu în sensul că ar rezolva dintr-o dată şi total toate problemele omului. Nu în sensul că ar înlătura problemele existenţiale de „tensiune—adaptare", că ar transforma viaţa într-o succesiune lineară de bucurii, că ar alunga tristeţea (care este tot atît de umană ca şi bucuria), sau că ar crea o satisfacţie absolută şi permanentă. De altfel, o asemenea „satisfacţie" ar paraliza căutările de perfecţionare şi spiritul critic ; or, deosebirea dintre o societate cu adevărat revoluţionară şi una conservatoare constă mai ales în faptul că prima

creează și condițiile obiective și starea de spirit propice pentru o continuă autodepășire. Socialismul nu rezolvă toate problemele omului, dar le rezolvă pe cele *cardinale*, care țin de necesitățile *fundamentale* și inaugurează totodată epoca în care omul poate să pună în termeni adevărați, dincolo de orice utopism, problemele omului, deschizînd astfel calea *reală*, deși uneori anevoioasă, pentru soluționarea lor. El pune în evidență faptul că valorile spirituale — adevărul, binele, frumosul, dreptatea, echitatea — constituie autenticele și eternele modelatoare ale procesului infinit de complicat al desăvîrșirii condiției umane. El deschide calea pentru o lucidă cunoaștere a valorilor, care, departe de a le știrbi, le sporește sensul și eficacitatea. El reprezintă unica alternativă viabilă a dezvoltării societății contemporane, oferind structurile sociale și climatul axiologic propice emancipării umane, așezării întregii vieți sociale pe principiile eticii și echității socialiste și comuniste, pe noi norme de conviețuire și relații sociale. Acest mod de organizare a relațiilor interumane așază la loc de cinste filozofia, pe care optica tehnocratismului n-o mai acceptă decît dacă se transformă ea însăși în tehnică. Or, omul nu poate fi uman fără a se interoga asupra propriei sale condiții și nu se poate interoga asupra condiției umane fără a face apel la *filozofie*.

Problemele pe care le avem în vedere sînt puse de viață. Ele apar constant în activitățile noastre, în experiența noastră. Științele oferă instrumentele indispensabile pentru explicarea lor. Artele ne fac să vibrăm afectiv în fața aspectelor ei semnificative, uneori șocante. În romanul lui André Malraux, intitulat de altfel *Condiția umană*, găsim o formulare răscolitoare a unui aspect etern al acestor probleme : „...Nu e nevoie de nouă luni, e nevoie de șaizeci de ani pentru a crea un om, șaizeci de ani de sacrificii, de voință, de... de atîtea lucruri. Și cînd acest om este gata, cînd nu mai are într-însul nimic din copilărie, nici din adolescență, cînd e într-adevăr om, nu mai e bun decît să moară". Dar explicarea sintetică și înțelegerea totalizatoare a acestor probleme implică întotdeauna apelul la filozofie.

Renunțarea la filozofie ar fi echivalentă cu o sinucidere intelectuală a omului. Căci cultura filozofică — în măsura în care se sprijină pe o solidă cultură științifică — nu este altceva decît conștiința în perpetuă evoluție pe care omul o dobîndește despre el însuși și despre lumea în care trăiește. Această idee constituie unul din pilonii subterani pe care încearcă să se sprijine lucrarea de față, urmărind să demonstreze că *axiologia oferă principii de reconstrucție filozofică și introduce o fertilă perspectivă de abordare a condiției umane.*

Fiind în spiritul gîndirii marxiste, o asemenea apreciere se deosebește de interpretarea pe care o dau alți filozofi marxiști (de exemplu Althusser) lui Marx, fără ca prin aceasta să conteste existența unor elemente raționale în așa-numita „lecture symptômale", prin care Althusser caută să decodifice filozofia implicită din *Capitalul* și fără să califice această interpretare sau altele (existente sau posibile) ca antimarxiste. A critica dogmatismul, dar a nu recunoaște necesitatea unei pluralități de puncte de vedere în cadrul filozofiei marxiste (grefate pe fondul acceptării unor principii teoretico-metodologice și adevăruri universal-valabile și elaborate din perspectiva partinității comuniste) înseamnă a promova de fapt un neodogmatism. Cu condiția de a nu înțelege pluralismul în sens metafizic (anistoric, definitiv) sau relativist, el este inevitabil pentru o filozofie care dorește să depășească nivelul manualului, al vestitelor prezentări a istoricului problemei dublate de amendarea tezelor distonante față de concepția noastră, concepută eronat ca un „sistem închis", ca și cum totul ar consta în *aplicarea justă* la o temă concretă a principiilor generale ale marxismului. Dar ce înseamnă a aplica just o doctrină prin excelență dialectică, o doctrină care nici nu se constituie ca atare și nu exercită vreo funcție metodologică decît în măsura în care ține implicit seama de gama largă de particularități proprii domeniului concret al cercetării? Spiritul militant, revoluționar al materialismului dialectic și istoric este incompatibil cu orice concesii făcute ideologiei burgheze, cu orice concesii de la principiile marxist-leni-

nistic, dar implică şi fertilizează confruntarea unei diversităţi de opinii în problemele filozofice fundamentale ale contemporaneităţii. Mărturisesc, de aceea, fără reticenţe, că tot ceea ce va fi considerat viabil în prezenta lucrare se datorează virtuţilor metodologiei marxiste de investigare a socialului. Ceea ce va fi discutabil, puţin plauzibil sau chiar eronat se datoreşte în exclusivitate autorului. După cum remarcă fraţii Goncourt în jurnalul lor: „on n'écrit pas les livres qu'on veut".

Partea I

CONTUR

Capitolul 1

DINCOLO DE APARENȚE...

Urmărind disputa dintre Meinong și Ehrenfels, citind cartea lui R. B. Perry despre teoria generală a valorilor sau cele 1 500 de pagini ale tratatului erudit de axiologie conceput de Louis Lavelle, ai impresia că înainte de lectură puteai răspunde mai ușor și mai clar la întrebarea : „ce este valoarea ?". Ești parcă tentat să-i dai dreptate lui André Gide : cînd un filozof răspunde la o problemă, nu se mai înțelege despre ce a fost întrebat. Așa cum o profesează unii profesioniști, filozofia ar putea apărea ca o complicare inutilă a unor chestiuni simple, aparent inteligibile la nivelul simțului comun. Iar la întrebarea : „ce este valoarea ?" s-ar putea răspunde, glumind, că valoarea este ceea ce toți știm că este.

Și totuși lucrurile nu stau așa. Problema pare doar foarte simplă ; în realitate este una dintre cele mai delicate și mai spinoase probleme filozofice. Aparent, toată lumea știe ce este valoarea nutritivă a unui aliment, valoarea morală a unei comportări, valoarea teoretică a unei descoperiri științifice sau valoarea artistică a unui tablou, ceea ce face ca ele să fie prețuite, estimate, dorite. Valoarea ar desemna deci, la nivelul experienței cotidiene, ceea ce dorim, căutăm, iubim, prețuim. Trecînd dincolo de jocul capricios al preferințelor, dezideratelor sau aspirațiilor personale, am putea încerca chiar să întocmim o listă de valori. Am deschide

un dicționar și am extrage numeroasele adjective calificative care pot fi dispuse în cupluri de polaritate (bine-rău, frumos-urît, cinste-necinste, onoare-dezonoare etc.), eliminîndu-le pe cele la care rămînem indiferenți și păstrîndu-le doar pe acelea în fața cărora se impune o opțiune preferențială (de tipul : e mai bine să fie A decît A′). S-ar părea că putem dobîndi, în principiu, lista completă a valorilor. Lumea acestor calități aparte pe care le-am numit valori ne va apărea astfel ca o lume care solicită atenția, atrage simpatia, trezește dorința, incită la acțiune, ca anticamera invizibilă în care se pregătesc toate schimbările de decor ale lumii vizibile. Și pentru că prețuim aceste calități „invizibile" împreună cu obiectele sau ființele care le posedă, vom spune că un tablou, o casă, o operă de artă sau un om au valoare, și chiar, substantivizînd adjectivele, că toate acestea *sînt* valori. Valorile nu ne apar astfel ca simple plăsmuiri subiective, ci ca aspecte reale ale existenței, ca atribute ale obiectelor pe care spiritul nostru le-ar descoperi acolo unde și așa cum ele se găsesc dinainte. Iată cum, printr-o simplă observare și descriere a datelor experienței trăite, ajungem la concluzii care nu pot fi contestate (și nici nu sînt contestate) de nici o doctrină filozofică : noțiunea de *valoare* este întrebuințată în toate acele cazuri în care o interrelație activă actuală există între necesități, atitudini și dorințe, pe de o parte, și obiecte, pe de altă parte.

Dar, odată ajunși aci, problema, în loc să fie rezolvată, de-abia ridică numeroase semne de întrebare, punînd în relief multiple și nebănuite *dificultăți*.

O primă dificultate : valorile sînt infinit de numeroase. Înălțimea nu este, în sine, o valoare, dar înălțimea unui deal îi poate conferi valoare de obstacol militar, iar înălțimea unei catedrale gotice este — într-un concert de factori — o determinație a valorii ei estetice. Distincția între mic și mare este, de regulă, neutră din punct de vedere axiologic, dar, cînd preferi un automobil mare altuia mic sau un radio cu tranzistori mic altuia mare, asemenea opțiuni între „mic" și „mare" devin de ordin valoric. De fapt, lista

valorilor nu poate fi niciodată încheiată, căci invenția valorilor este permanentă, începînd cu moda vestimentară și dansurile și terminînd cu domeniul științelor și artelor în care geniul se caracterizează prin faptul că impune o valoare nouă. Dar nu toate valorile au aceeași relevanță, nu toate pot fi puse pe același plan. Distingem *valorile-idealuri* de *valorile-bunuri*, adică acele valori care anticipează pe un plan imaginativ acțiunea, de valorile care sînt „încarnate" de creația culturală în opere, conferind lucrurilor, dincolo de înfățișarea lor concret-senzorială, o dimensiune nouă (valoarea) grație căreia ele dobîndesc aptitudinea de a răspunde unor necesități, aspirații, dorințe umane (devenind bunuri culturale). Distingem *valorile lucrurilor* de *valorile persoanelor*. Caritatea sau grația sînt valori ale unor persoane (și, atunci cînd li se atribuie unor lucruri, sînt antropomorfizate, apărînd ca fetișuri ale unor însușiri omenești), după cum comestibilitatea nu poate fi decît o valoare a unui lucru (în actele de canibalism, cum remarca Claude Lévi-Strauss, oamenii sînt valorizați ca lucruri, gustul pentru carnea omenească explicîndu-se printr-o carență a altei hrane de origine animală). Distingem de asemenea în această simfonie polifonică a valorilor unele *fundamentale* și altele *derivate*. Nu toate valorile au aceeași importanță în stabilirea mobilurilor conduitei umane. Gama atît de pestriță a valorilor pare a se ordona în jurul cîtorva valori, pe care le putem numi fundamentale. Dar care sînt acestea ? Se pot oare ele reduce, așa cum relevă majoritatea lucrărilor de axiologie, la trinitatea clasică „adevăr-bine-frumos" ? Adevărul, într-o anumită accepție, pare a nu fi în sens propriu, o valoare, căci refuză jurisdicția ierarhizatoare a lui „mai mult" sau „mai puțin". Nu putem afirma, de exemplu, că teorema lui Pitagora este *mai adevărată* decît teorema lui Thales sau că teoria relativității este *mai puțin adevărată* decît fizica cuantică. Dar, trecînd dincolo de aparențe, constatăm că și adevărul are grade, nu numai în accepția epistemologică modernă (este știut că există teorii — de genul celei elaborate de K. Popper — care operează cu grade diferite de adevăr), dar chiar în

accepția strict axiologică, în care luăm în considerare precumpănitor dimensiunea pragmatică a enunțurilor, relevanța lor teoretică — ierarhizabilă gradual — pentru satisfacerea unor nevoi umane. Dar, odată acceptat un asemenea unghi de vedere, însăși distincția dintre valori fundamentale și derivate ne apare relativă și sîntem îndreptățiți să ne întrebăm cum am putea selecta valorile fundamentale prin care se pot explica reacțiile subtile și atît de complicate ale omului, fără a așeza la un loc de frunte *iubirea* ? Iubirea este un ax al vieții chiar la triburile primitive (la populația nambikwara ea a ajuns să dea un anumit „tonus" rezolvării oricăror probleme cotidiene) și este o eternă sursă de inspirație a artei. Iubirea, cum arată Platon, este în fiecare ființă mărturia imposibilității de a trăi izolat ; ea reprezintă pentru cristalizarea condiției umane o „descoperire" care prin proporțiile ei rivalizează cu descoperirea focului și constituie — cum o spune atît de frumos Shelley — singurul lucru pe care, împărțindu-l, îl faci să crească. O doctrină a valorilor trebuie să fie în măsură să delimiteze din „evantaiul valorilor", pe baza unor criterii pertinente, valoarea de non-valoare, valorile fundamentale de cele derivate, să explice de ce un anumit individ, într-o anumită situație, optează, de regulă, pentru o anumită valoare, și nu pentru altele, ceea ce înseamnă — în ultimă instanță — a căuta un temei de legitimare a selectării, corelării și ierarhizării valorilor.

Dificultăți apar și din faptul că, pentru a-i surprinde specificul, valoarea trebuie, în același timp, să fie izolată și să nu fie izolată. Pe de o parte, valorile morale sau estetice sînt traduse în termeni teoretici spre a dobîndi inteligibilitate ; pe de altă parte, se dovedesc a avea un specific ireductibil la alte valori. Pînă și cea mai inteligentă explicare a unei sonate sau a unei picturi în termeni teoretici nu mai comunică valoarea estetică decît în limitele „traductibilității" ei prin limbajul conceptual. Gîndirea teoretică, care ne dă o imagine esențializată a lucrurilor și acțiunilor prin concept, nu poate să ne releve singularitatea lor, unicitatea lor ; ei îi scapă tocmai acele atribute în virtutea cărora,

punînd în corespondență natura obiectului cu trebuințele subiectului, noi acordăm — aplicînd criterii determinate — valoare. S-ar părea că fiecare valoare își pierde specificitatea în fața oricărei abordări extrinseci. Dar, în egală măsură, dacă se eludează conexiunea și solidaritatea valorilor, se trădează originalitatea fiecărei valori. Știința, de îndată ce acaparează celelalte valori, reduce omul la o funcționare a unui mecanism. Arta pentru artă sau eroismul pentru eroism se lipsesc, prin acest narcisism, nu numai de solidaritatea valorilor culturii, dar chiar de propriul lor conținut. De aci decurg un șir întreg de pradoxe și antinomii, care pun la încercare orice teorie a valorilor.

Pluralitatea unghiurilor de vedere și criteriilor de valorizare ne relevă dificultăți ce par adesea aproape imposibil de surmontat. Același eveniment poate avea pentru indivizi sau colectivități cu alte stiluri de viață și alte modele culturale rezonanțe nu numai deosebite, dar absolut divergente. Modul în care Teilhard de Chardin și-a conceput opera are concomitent semnificație teoretică, etică, politică, estetică, religioasă, pedagogică. Kant este mereu valorizat cu alte accente, din alte perspective umane, în funcție de „tonul local" al unei epoci, și Einstein avea dreptate să replice celor ce-i contestau interpretarea că fiecare are Kant-ul său. Practicile judiciare, care apar ca ceva firesc în civilizațiile moderne, inspiră o oroare profundă societăților primitive. Luînd cunoștință de ele, indivizii cu mentalități structurate în cadrul comunităților primitive ne consideră tot atît de barbari pe cît sîntem noi tentați să-i considerăm pe ei din pricina antropofagiei. Claude Lévi-Strauss ajunge chiar să deosebească net optica valorică a membrilor unei societăți care practică antropofagia (văzînd în absorbirea unor indivizi periculoși singurul mijloc de a-i neutraliza și a-i folosi) și a celor care adoptă antropoemia (adică expluzează din corpul social ființele periculoase, izolîndu-le în stabilimente create special și lipsindu-le de contact cu ceilalți oameni). Asemenea constatări introduc un element de pondere, de prudență în aprecierea obiceiurilor și modurilor de viață diferite de ale noastre, cărora nu vom mai fi

tentaţi să le atribuim virtuţi sau tare absolute. Pe de altă parte, ele micşorează certitudinea pe care o avem despre propriile noastre obiceiuri, cărora le atribuim greşit valoare absolută fie pentru că nu cunoaştem altele, fie pentru că le cunoaştem parţial şi tendenţios, fie pentru că le apreciem cu o gîndire inconştient condiţionată şi subordonată sistemului cultural care a constituit-o. Prin urmare, aspirăm spre o apreciere valorică definitivă, absolută, dar, ca şi în cazul cînd dobîndim imaginea soarelui prin radiaţiile spectrale ale hidrogenului, obţinem mereu alte fotografii, aproape niciodată identice. Şi atunci se ridică firesc întrebarea : sînt anumite lucruri, opere, acţiuni valoroase pentru că noi le valorizăm, sau noi le valorizăm pentru că sînt valoroase ?

Încercînd să răspundem la această întrebare, întîmpinăm noi dificultăţi. Aparent, valoarea desemnează ceea ce este dorit. Aparent, a dori mai ardent A decît B înseamnă a acorda o valoare mai mare lui A faţă de B. La o analiză mai atentă însă, constatăm că de fapt valoarea nu desemnează tot ce este dorit, ci doar ceea ce este *dezirabil*. Chiar dacă am accepta, în principiu, ideea că valoarea este obiectul unei dorinţe, nu tot ceea ce doreşte unul sau altul are — prin însuşi faptul că este dorit — valoare. De altfel, multe lucruri sînt dorite (automobil, excursii în străinătate etc.) nu numai pentru că răspund efectiv unor trebuinţe umane (de comunicare, de muncă sau odihnă, de împlinire spirituală şi realizare etică), ci şi pentru că posesiunea lor le conferă un prestigiu în ochii celorlalţi. Putem merge la filme stupide, cu virtuţi deconectante, recunoscînd totuşi valoarea estetică şi etică a altora. Putem să nu simţim atracţie faţă de muzica mozartiană, conştienţi totuşi de valoarea ei ; în schimb să dorim să ascultăm un şlagăr banal fără ca prin aceasta să-i acordăm un loc de frunte în ierarhia valorilor. Şi aceasta pentru că nimeni, cînd formulează o judecată de valoare, nu pretinde să traducă o simplă dorinţă sau preferinţă personală, judecata care constată o valoare fiind relativ independentă de judecata care exprimă o preferinţă. Valoarea vizează alegeri virtuale care pot fi

distincte de opțiunile preferențiale actualizate. Valoarea nu vizează starea *de fapt,* ci starea *de drept*; prin ea trecem de la dorit la dezirabil, de la constatări indicative la semnificații imperative și practice pentru conștiință și conduită (norme de acțiune). Valoarea se exprimă întotdeauna în sentimente și judecăți cu caracter *imperativ* prin care se desemnează nu ceea ce *este,* ci ceea ce un individ sau o colectivitate, în condiții date, consideră că *trebuie* să fie, că este demn a fi dorit, prețuit, căutat, cucerit.

Valorile nu pot fi deci reduse la preferințe ale conștiinței individuale. Dacă tot ceea ce x sau y prețuiește ar avea valoare, fie am da un credit total recunoașterii spontane a valorii acompaniate de sentimentul evidenței, fără a mai recurge la vreun criteriu, fie am pluti într-un vag relativism în cadrul căruia orice capriciu al unui gust personal ar putea fi erijat la rangul de normă și etalon general. Dacă aceeași relație pe care o stabilește cineva între trebuințele, dorințele sau aspirațiile sale și un anumit obiect apt să le satisfacă nu poate fi regăsită și de alții, nu avem de-a face cu o valoare. Valoarea este transindividuală. Ea implică o apreciere la nivelul conștiinței colective a unor comunități umane. Departe de a traduce cutare sau cutare preferințe individuale, valorile se dovedesc a fi realități impuse de raportarea obiectelor la idealuri constituite în virtutea aplicării unor criterii, variabile după societatea în care trăim. O judecată de tipul „prefer tenisul fotbalului" sau de tipul „această floare valorează 5 lei" este o judecată *descriptivă* în primul caz pentru că ea constată o preferință individuală, iar în al doilea deoarece constată o judecată de valoare. În schimb judecățile „Brigitte Bardot este frumoasă", „aurul este mai prețios ca fierul", „X este un om bun" sînt judecăți *de valoare,* punînd în relief modul în care ne raportăm, explicit sau implicit, la componente ale unei realități aparte, pe care cu un termen oarecum convențional am putea-o totuși numi „lumea valorilor". Chiar dacă acceptăm sau nu termenul, rămîne incontestabil faptul că valorile constituie o realitate aparte și tocmai de aceea aprecierea pe care o acordăm unor obiecte nu

depinde de existența sau inexistența purtătorului valorii, ci de idealul-valoare. De aceea se acordă valoare libertății sau dreptății chiar acolo unde ele nu sînt instaurate. Și tot de aceea, deși fiecare dintre noi efectuează o opțiune — și nimeni nu-și poate declina responsabilitatea acesteia —, criteriile acestei opțiuni, oricît ne-am lăsa uneori înșelați crezînd că sînt „secretate" de propria noastră conștiință, sînt dependente de societatea în care trăim. Societatea, ar spune Scheler, acționează ca o ecluză.

De aci apar alte dificultăți. Valorile *se trăiesc*. Ele se constituie și acționează în cadrul experienței trăite. Reprezentarea mentală a unui obiect, oricît de adecvată ar fi, nu constituie decît o condiție necesară dar nu și suficientă a actului de valorizare. Multe lucruri sînt cunoscute fără a fi estimate ca frumoase sau urîte, bune sau rele, utile sau inutile, apărîndu-ne indiferente și deci lipsite de valoare. Obiectele ne apar ca frumoase, bune, utile nu numai pentru că le reprezentăm sau le cunoaștem, ci noi le acordăm valoare (estetică, etică, utilitară) pentru că găsim în ele ecoul unor necesități și deziderate umane, pentru că nu rămînem indiferenți în fața lor, ci ne impresionează, ne interesează, fac să vibreze afectivitatea noastră. Nu putem de aceea să epuizăm valoarea printr-o analiză exclusiv logică. Atît pentru că limbajul camuflează adesea mobilul opțiunilor valorice (egoistul gîndește „trebuie să fac așa pentru că este în interesul meu, nu-mi pasă de ceilalți" și spune „fac așa pentru că e bine, pentru că e în interesul public"), dar și pentru că efectiv nu putem explica totul în termeni raționali de ce iubim o anumită femeie sau de ce ne place nocturna în re bemol major opus 27 de Chopin. Tocmai pentru că intră în joc sentimentele și voința, de fapt întregul complex psihologic (și nu intelectul pur), se poate verifica riguros observația lui Dupréel : valorile amenințate sînt în mod expres tratate ca valori și nu ca forțe sau ca lucruri. Astăzi știința a pătruns atît de mult în producție, cît și în viața cotidiană, încît a-i lua apărarea înseamnă, cel puțin în anumite cazuri, a te lupta cu morile de vînt. În schimb, subiectivitatea umană este

amenințată de progresul tehnic și, tocmai datorită pericolului de a fi mutilată și redusă la o singură dimensiune, îi resimțim în mod expres valoarea, sîntem tentați chiar s-o supralicităm, așa cum resimțim amplificat valoarea sănătății în cazul unei boli sau valoarea tradițiilor naționale atunci cînd sînt desconsiderate.

Faptul că valorile se trăiesc, faptul că sînt dorite, voite, iubite ar lăsa să se întrevadă că nu pot fi detectate decît pe calea intuiției, prin sondarea experienței trăite. Și totuși, orice valoare implică *transcendența*, cu alte cuvinte ea nu se identifică cu nici una din manifestările ei contingente, ci se prezintă spiritului uman ca o exigență infinită ce se cere a fi satisfăcută. Ea nu este o simplă proiecție a dorinței noastre asupra lucrurilor, ci parcă ne cheamă de undeva din afară, ne pune în mișcare sentimentul și voința, ne solicită eforturi, ne oferă mobiluri și imbolduri pentru acțiune. Deși implică libera noastră alegere, valorile parcă ne sînt impuse de o constrîngere socială, mai mult sau mai puțin difuză. Chiar cînd îndeplinim un act moral cu ardoare entuziastă, simțim că ieșim din noi înșine, că ne dominăm, că ne ridicăm deasupra forțelor noastre naturale, ceea ce implică o îmbinare cu fine gradații a dezirabilului cu obligatoriul. Cîte acțiuni umane nu-și trag seva din ceea ce în limbajul cotidian numim „setea de adevăr", „nevoia de dragoste", „năzuința spre dreptate și echitate socială" ! Valorile apar astfel ca singura cale de a depăși servitutea umană în fața iminentei perisabilități, ca singura cale de a transcende natura. Nu întîmplător populația bororo, precum și alte populații studiate în ultimele decenii de etnografi au un mod de a gîndi dominat de opoziția dintre natură și cultură (în această privință se aseamănă cu filozofii !), considerînd că, dacă viața omenească este de ordinul culturii, moartea este în același timp naturală și anticulturală. Fiecare moarte a unui om lovește întreaga societate, nu numai pe cei apropiați lui. Păcătuind față de societate, natura îi rămîne datoare, iar această datorie este exprimată la populația bororo prin noțiunea de *mori*. Cînd un indigen moare, satul bororo organizează o vînătoare colectivă, condusă de ju-

mătatea opusă celei din care făcea parte defunctul, iar această expediţie de omorîre a unui vînat mare (de preferinţă un jaguar) a cărui piele, gheare şi ai cărui colţi constituie *mori*-ul celui decedat, este de fapt o expediţie împotriva naturii, o expediţie de răzbunare şi răscumpărare pentru societate. Chiar viaţa omenească este în acest caz o valoare pentru că este de ordinul culturii, şi nu al naturii. Implicînd transcendenţa, valorile obiectivează facultăţi şi forţe esenţiale ale omului, realizînd o spectaculoasă mişcare inversă de la subiect la obiect şi de la cultură la natură.

Dificultăţi suplimentare mai provin şi din faptul că în orice conduită umană există un *scop*, care devine o valoare-cheie pentru alegerea mijloacelor şi prin intermediul căruia obişnuitele relaţii cauzale par a fi ridiculizate, întrucît viitorul (prin intermediul scopului asumat şi transformat în ghid al acţiunii) acţionează asupra prezentului. Să ne amintim scena a 3-a din actul II al piesei *Suflete tari* de Camil Petrescu. Subtextul ei, acela care îi conferă, cum ar spune R. Ruyer, „relief axiologic", este hotărîrea lui Andrei de a săruta mîna Ioanei înainte ca ceasul să fi bătut miezul nopţii. Odată cu ultima bătaie a ceasornicului, în caz de eşec, Andrei este hotărît să se sinucidă. Dacă nu reuşesc, spune el, îmi sfărîm tîmpla. Întrebat de Ioana ce vrea, Andrei îi răspunde aprig, indignat, amar şi totuşi convins de adevărul lui : „Ce vreau ? Să-ţi arăt cine eşti. Dar mai cu seamă să-mi arăt mie însumi cine eşti. Să văd, în sfîrşit, pentru cine mi-am zădărnicit viaţa, pentru cine lupt cu moartea". Căci, într-adevăr, el a luptat cu moartea şi cu destinul aşteptînd cu înfrigurare şase ani pentru ca apoi să ia hotărîrea fatală. Comportarea sinuoasă, dar atît de umană a lui Andrei, este călăuzită de raportarea oricărui cuvînt, oricărui gest, oricărei manifestări la idealul vizat. Deşi timpul curge ireversibil din trecut spre viitor, aici evenimentul imaginat pentru ora 12 noaptea influenţează toate aprecierile evenimentelor reale din orele premergătoare. S-ar părea că existenţa unor asemenea situaţii ar crea o antiteză între admiterea finalităţii comportamentului uman (esenţială pentru analiza axiologică !) şi abordarea cau-

zală, genetică, deterministă a valorilor. Și atunci se ridică întrebarea : cum putem exclude opiumul explicațiilor religioase sau teologice fără a-i substitui totuși ortodoxia finalismului ?

Dar să continuăm evidențierea dificultăților problemei. Valorile implică *inegalitatea de rang*, deci *ierarhia*. Conceptul de „valoare", după cum remarcă Lavelle, se aplică oriunde avem de-a face cu o ruptură a indiferenței sau egalității între lucruri, oriunde unul dintre ele trebuie să fie pus înaintea altuia sau deasupra altuia, oriunde unul îi este apreciat superior celuilalt și merită să fie preferat. În acest sens, valorile sînt comparabile, dar compararea lor (pentru care s-au propus diverse criterii : stabilitate, independență, profunzime a satisfacției etc.) este extrem de anevoioasă. Trebuie să preferăm binele adevărului, sau invers ? Ni se va răspunde că problema nu se pune sub forma unei disjuncții (sau-sau), ci a unei conjuncții (și-și). Dar de multe ori în viață sîntem puși în situația de a opta. În fața unei boli iremediabile a unei ființe apropiate, ce trebuie să facem : să-i spunem adevărul cu riscul de a trăda binele, sau să optăm pentru bine în detrimentul adevărului ? Poate avem de-a face cu un om ca personajul camusian din *Vîntul la Djemila*, care nu vrea în nici o împrejurare nici să mintă, nici să fie mințit și care, deși îi este teamă de moarte, afirmă răspicat : „Vreau să fiu lucid pînă la capăt și să-mi privesc cu ochii larg deschiși sfîrșitul, plin de spaimă și de invidie". De unde știm care valoare este superioară ? S-ar părea că cel puțin în privința ierarhizării valorilor vitale și a celor morale se poate ajunge la un consens, că ar merita să acceptăm orice suferințe fizice pentru triumful unui ideal moral. Dar un om care acceptă suferințe fizice pentru un ideal antiumanist ne apare ca odios și fanatic, după cum un om care acceptă suferințe fizice pentru a cuceri un adevăr insignifiant ne apare ca pedant și ridicol. Dificultățile de ierarhizare a valorilor sînt astfel cel puțin la fel de evidente ca și necesitatea ierarhizării. Chiar stabilită o anumită ierarhizare, orice sistem de valori se va dovedi a fi un sistem condițional, adică un sistem în cadrul căruia va-

lorile inferioare sînt o condiție a posibilității pentru valorile superioare. Iar, întrucît o valoare o va implica pe cealaltă superioară ei, aceasta pe alta superioară și așa mai departe, o asemenea scară de valori implică un absolut, fie ca termen către care tinde seria (dacă nu e cumva fără termen), fie ca prezență inerentă însăși acestei ordini fără de care ea n-ar fi posibilă. Dar aceasta nu înseamnă a înlocui acum un ortodoxism cu o nouă formă de opium ?

Dificultățile nu se opresc aci. Dacă lumea umană poate fi definită prin excelență ca o lume de semnificații, valorile umane nu pot să nu fie considerate de absolut oricare cercetător pertinent drept *semnificații*. Întrucît sînt semnificații, valorile orientează comportarea umană, o motivează prin sancțiuni extreme, ca și prin interiorizarea ce decurge de aici, dobîndind un sens foarte complex, care rezultă dintr-o interferență a acțiunilor individuale. A te întreba ce valoare are o conduită, un act juridic sau o descoperire științifică înseamnă în primul rînd a te întreba ce semnifică ele. Utilizînd terminologia operațională a semioticii, adică delimitînd *semnificantul* (elementele sau grupurile de elemente care fac posibilă apariția semnificației la nivelul percepției) de *semnificat* (ale cărui determinări sînt manifestate doar grație semnificantului), singurul concept logic nedefinit, care ne permite să definim reciproc atît semnificantul, cît și semnificatul este, după Hjelmslev, presupunerea reciprocă a acestora. Spre a explica valorile umane ca semnificații ar trebui deci să putem delimita (și corela !) semnificantul de semnificat, dincolo de reuniunea lor sincretică într-un „ansamblu semnifiant", inapt, după Greimas, să ne mai explice *politelismul*, adică existența unei multiplicități de scopuri — uneori chiar divergente — pe care același mijloc ne permite să le atingem. Or, pentru aceasta ar trebui concomitent să considerăm valorile ca incluse în sfera *comunicării* umane (căci numai în actul de comunicare, în evenimentul-comunicare, semnificatul întîlnește semnificantul) și în sfera *acțiunii* umane (o acțiune umană neavînd semnificație decît dacă este orientată spre un scop, iar valoarea fiind, din acest punct de

vedere, o exigență de acțiune a subiectului uman încadrat într-un context de relații sociale). Incluse atît în sfera acțiunii, cît și în sfera comunicării, denotînd concomitent consistență și precaritate, valorile par a avea statutul epistemologic uzual al fenomenelor necunoscute sau puțin cunoscute. Nu numai că se ciocnesc păreri diferite despre natura valorilor, dar sînt gînditori (de exemplu printre pozitiviștii logici extremiști) care pur și simplu le contestă dreptul de existență, le consideră himere, halucinații subiective.

Ne vom opri aci cu enunțarea dificultăților. În fața unor asemenea obstacole nu ne mai pot surprinde frecventele tentative de a deschide cu cheia persuasiunii, și nu cu cea a rațiunii „lacătul" valorilor. Dacă am mai aminti că valoarea este considerată ca expresie sau realizare a plăcerii (Bentham), a dorinței (Ehrenfels), a interesului (Perry), a unei pure voințe raționale (Royce), ca aprehensiune a unor calități terțiare (Santayana), ca factor de intensificare a vieții (Nietzsche), ca un „apriori emoțional" (Scheler) sau ca experiență sinoptică a unității personalității (Bowne), putem conchide afirmînd că însuși conceptul de valoare este insuficient elaborat. Din existența unor dificultăți și confuzii, din rămînerea incontestabilă în urmă a cunoașterii valorilor s-a alimentat adesea scepticismul, deși însăși punerea în evidență a acestor dificultăți este de bun augur, implicînd un moment de luciditate și promițînd o depășire dialectică. Să nu uităm că, înainte de Kant, filozofii nu se îndoiau că pot cunoaște binele — și alte valori —, ci se îndoiau de autenticitatea cunoașterii faptelor empirice. În ultimul deceniu al secolului al XVII-lea, John Locke se îndoia că ar putea exista o știință a naturii (în ciuda operei „incomparabilului Newton", cum scrie el), fără să se îndoiască vreun moment că s-ar putea constitui un corpus de cunoștințe asupra moralității „tot atît de sigur ca și matematica" (as certain as mathematics). De-abia odată cu Kant se introduce în filozofie dihotomia fapte-valori (chiar dacă nu este utilizat încă conceptul de „valoare" în accepția modernă). Cunoașterea valorii este considerată acum ca fundamental diferită de cunoașterea faptelor,

întrucît valorilor li se acordă atribute fundamental diferite de fapte.

Această distingere a valorilor, această situare a lor într-o poziție oarecum specială — deși nu neapărat superioară — în cadrul existenței constituie sursa tuturor dificultăților pe care le-am menționat pînă acum, a tuturor semnelor de întrebare pe care le ridică posibilitatea cunoașterii valorilor. Căci din momentul în care avem convingerea că operăm cu valori — dar valorile nu se reduc integral la fapte —, că operăm cu judecăți de valoare — dar acestea nu sînt reductibile la judecățile factuale —, se pune în termeni noi problema cea mai simplă și totuși cea mai grea : ce sînt valorile ? Orice judecată de valoare (de exemplu „Picturile lui Luchian sînt frumoase" sau „Este mai bine să fii cinstit decît necinstit") cuprinde o anumită semnificație. Dar ce semnifică oare ? Se referă la ceva ? Și dacă da, la ce anume ? La un imperiu al valorilor sau la fenomene care au calități speciale numite valori ? Sau, poate, nu se referă la nimic din afara noastră, exprimînd doar — destul de vag — anumite stări sufletești, un fel de „ordonare" a lumii în raport cu dorințe și preferințe subiective ? La asemenea întrebări este cu atît mai greu de răspuns cu cît nu avem încă, în absolut nici una din concepțiile mai vechi sau mai noi despre valori, un sistem în interiorul căruia judecata de valoare să-și găsească locul ei, așa cum se întîmplă, de pildă, cu orice judecată formulată în cadrul matematicii. Unde nu este sistem domnesc echivocul și confuzia ; de aceea judecățile de valoare au apărut cercetătorilor, surprinși de complexitatea problemei, ca fiind deschise multiplelor posibilități de interpretare. Apăreau la fel de justificate trei interpretări posibile : ele se referă la ceva obiectiv, nu se referă la nimic sau exprimă stări psihologice. Valorile au dobîndit astfel poziția epistemologică pe care o au, de regulă, toate „lucrurile" necunoscute : unii spun că există, alții că nu există, iar alții că există, dar sînt simple produse ale imaginației și sentimentului. Ele par că nu se referă la nimic, deși se aplică la orice. Valorile au ajuns să aibă același statut epistemologic ca

piatra filozofală sau flogisticul. Constatînd faptul că nu le cunoaştem satisfăcător, unii gînditori s-au şi grăbit să teoretizeze că nu este nimic de cunoscut în ele. Nemulţumiţi (şi uneori pe drept cuvînt) de falsele soluţii, le-au considerat false probleme. Dar valorile au continuat şi continuă să acţioneze, iar cei care le contestă utilizează (oricît ar părea de paradoxal) judecăţi de valoare. De aceea a apărut, în cele din urmă, evident că dificultăţile mari pe care le ridică studiul valorilor nu pot fi eludate la infinit. Ele trebuie învinse.

Capitolul al 2-lea

PLURIDIMENSIONALITATEA VALORII ȘI GENEZA AXIOLOGIEI

Într-o lucrare remarcabilă, redactată în 1918, Petre Andrei observa că, timp îndelungat, cu problema valorii s-au ocupat mai mult economiștii, juriștii, eticienii sau teoreticienii artei. Aceștia însă — așa cum remarca sociologul român — au confundat adesea cercetarea valorilor speciale, de care se ocupa știința lor, cu cercetarea obiectivă a valorii în general. O asemenea stare de fapt legitima tentativele filozofice îndreptate nu spre investigarea valorilor speciale, ci spre elaborarea unui astfel de concept (*valoarea generică*) care să subsumeze notele esențiale și generale ale diferitelor specii de valori.

Cheia de boltă pentru rezolvarea multiplelor dificultăți pe care le implică înțelegerea valorilor o constituie *elaborarea conceptului de valoare generică*, prin care se fixează într-o denumire ceea ce, pe un alt plan, este exprimat prin o multitudine de noțiuni (bine, frumos, util, drept etc.) și se desemnează exclusiv notele esențiale și generale ale diferitelor specii de valori (etice, politice, estetice, teoretice, utilitare etc.). Acest concept, care astăzi joacă un rol central în gîndirea filozofică, a pătruns în filozofia modernă printr-un proces lent și anevoios, el nefiind folosit ca atare înainte de sfîrșitul secolului al XVIII-lea. Filozofii, începînd cu cei antici, tratau unele aspecte ale problematicii valorilor sub numele de bine, bine suveran, per-

fecțiune. Chiar în opera lui Kant nu întîlnim o analiză a conceptului de valoare, deși această operă este prin excelență, cum remarca Ruyer, o filozofie a valorii, cele trei lucrări fundamentale putîndu-se intitula *Despre adevăr. (Critica rațiunii pure), Despre bine, (Critica rațiunii practice)* și *Despre frumos (Critica puterii de judecată).* Situația este paradoxală : Kant tratează problematica filozofică a valorii, dar nu utilizează explicit, în sens axiologic, conceptul de „valoare" (de altfel pentru el valoarea nu e binele, ci noțiunea formală a binelui), în timp ce Adam Smith, cu 5 ani înainte de apariția *Criticii rațiunii pure,* dă gir într-o lucrare pur economică, *currente calamo,* noțiunii de valoare, în cadrul unei explicații de coloratură psihologistă, în care valorile utilitare sînt privite în raport cu satisfacerea trebuințelor și a dorințelor umane. Alături de sursele economice, lucrările moraliștilor englezi din secolul al XVIII-lea și, ulterior, mișcarea romantică — prin care s-a reabilitat rolul sentimentului în ansamblul spiritualității umane — au constituit jaloanele decisive în încetățenirea termenului de „valoare". Descinzînd etimologic din verbul latin *valere* (care avea sensul primitiv de „a putea" sau „a fi puternic", dar, urmat de un termen de comparație, însemna și „a procura o satisfacție"), conceptul de valoare a fost mult timp impregnat cu sensul din economia politică (de aceea în engleză s-a și utilizat, pe lîngă termenul *value,* și un alt termen specializat : *Worth).* Utilizarea lui parcă sugera că lucrurile ar poseda, dincolo de calitățile lor stabile, constatabile empiric, și o calitate dinamică, aptă a fi „cîntărită" pe o balanță invizibilă spre a-i stabili gradul de importanță pentru satisfacerea unor trebuințe umane și măsurabilă prin efortul necesar pentru a o obține. De-abia prin lucrările lui R. H. Lotze (care în 1856 a vorbit pentru prima oară de un imperiu relativ autonom al valorilor — *Reich der Werte),* ca și prin cele ale lui Ritschl și ale economiștilor austrieci (Menger, Wieser, von Böhm Bawerk), conceptul de valoare a început să fie utilizat în accepția sa strict filozofică, pusă în relief sugestiv prin maxima favorită a lui Lotze : acolo unde două ipoteze sînt în mod egal posibile, una

care se acordă cu exigențele (necesitățile) noastre morale, cealaltă care le contrazice, trebuie întotdeauna să fie aleasă prima. Propagat cu talent incontestabil în rîndurile publicului cultivat de Nietzsche — care dorea să restabilească „ecuația aristotelică a valorilor", să stigmatizeze „valorile de decadență" și să efectueze o „transmutație a tuturor valorilor" *(Umwertung aller Werte)* —, conceptul de valoare, în sens filozofic, a triumfat la sfîrșitul secolului trecut și începutul secolului nostru nu numai în Germania (prin intermediul neokantianismului), ci și în Austria (unde lucrările lui Ehrenfels, Kreibig și Meinong au făcut epocă), în Statele Unite (datorită îndeosebi lui W. M. Urban), apoi în Franța, pentru ca în cele din urmă să ajungă un fel de concept-obsesie, așa cum reiese din numărul special publicat în decembrie 1970 de revista „Economies et sociétés" sub titlul *Axiologia și științele umane.*

Apariția axiologiei ca ramură relativ distinctă a filozofiei este, de fapt, o consecință a disocierii valorii generice (care constituie obiectul ei propriu de cercetare) de valorile speciale, studiate de științe particulare. Această disociere a pus inevitabil accentul, la început, pe ceea ce deosebește valorile de fapte și valoarea în general de valorile particulare. Deoarece preocupările axiologice s-au grefat, printr-o coincidență istorică, pe fondul declinului gîndirii filozofice burgheze, teoria generală a valorilor (axiologia) a căpătat inițial o orientare precumpănitor speculativă, evazionistă, iar antropologia idealistă s-a autoinvestit — în mod nejustificat — cu atributul de a fi unicul explorator al subiectivității umane în general, al valorilor în special. Precaritatea unora sau altora dintre soluții nu anulează însă valabilitatea problematicii investigate, iar problematica specifică axiologiei — avînd drept ax valoarea generică — își are sursa în drumul istoric-contradictoriu parcurs de cunoașterea umană, în particularitățile procesului dialectic de diferențiere și integrare a științelor moderne.

Studiul valorilor este vechi — prinzînd contur chiar în filozofia antică, la Protagoras, Platon, Aristotel, la

stoici şi la Epicur — dar mişcarea de constituire a unei teorii generale a valorii (şi a sistemului de valori) este relativ recentă. Implicînd probleme noi şi mijloace noi de investigaţie, vizînd în ultimă instanţă dezvăluirea principiilor sau legităţilor generale care prezidează geneza, transformarea şi funcţionarea valorilor, ea poate fi consemnată de-abia în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, Marx fiind — bineînţeles, într-un alt sistem de referinţă decît Nietzsche sau Lotze — printre precursorii acestei ramuri distincte a filozofiei moderne.

Diferenţierea modernă a ştiinţelor a dus şi la diferenţierea cercetărilor asupra valorilor efectuate independent cu privire la diversele tipuri de valori (etice, estetice, politice, juridice, economice, teoretice etc.) de către economia politică, ştiinţele juridice, etică, estetică, doctrinele politice, logică, antropologie etc. Materialul acumulat în decursul timpului, ca rezultat al dezvoltării practicii şi cunoaşterii, a ridicat însă, la un moment dat, numeroase probleme generale, comune cercetărilor efectuate din unghiul de vedere al unei singure specii de valori : geneza şi structura valorilor ; transformarea, interacţiunea şi justificarea lor ; ierarhizarea şi realizarea lor. Întrucît în centrul acestor probleme „de interferenţă" se afla studiul raportului dintre cultura materială şi cea spirituală, cunoaştere şi evaluare, obiectiv şi subiectiv, relativ şi absolut, descriptiv şi normativ, creaţie şi reflectare, aceste probleme erau de competenţa filozofiei *. A apărut astfel, în virtutea unor cerinţe sociale exprimate prin intermediul logicii interne a cercetării, o mişcare a cunoaşterii complementară celei de diferenţiere, o tendinţă în sens opus, îndreptată spre „integrarea" cercetărilor disparate efectuate din unghiul de vedere al unei singure specii de valori, spre

* Considerăm că problema *existenţei* valorilor, adică a prezenţei lor în anumite împrejurări concrete, trebuie distinsă de cea a *conţinutului* lor, putînd fi cercetată empiric de o disciplină afilozofică. Dar această disciplină, pe care R. S. Hartman o denumeşte „fenomenologia valorii", constituie doar un preludiu al explicării naturii lor, constatîndu-le existenţa sau descriindu-le funcţionarea ; ea nu permite încă surprinderea *conţinutului* lor şi, mai ales, nu permite elaborarea unei teorii generale a valorilor.

abordarea — la nivel de maximă generalitate filozofică — a problemei genezei, suportului, transformării, interacțiunii, justificării, perenității, ierarhizării și realizării valorilor, spre dezvăluirea legităților generale ale sistemului de valori (privit ca sistem „deschis" și articulat în fluxul unor transformări diacronice). Această nouă arie a reflexiei filozofice, care separă și tratează în mod distinct valoarea, în generalitatea ei, în raport cu totalitatea necesităților și aspirațiilor omului, a fost promovată, începînd cu ultima parte a secolului trecut, prin lucrările lui Windelband, Rickert, Bauch, Münsterberg, J. Cohn, Durkheim, Bouglé, Ehrenfels, Meinong, Simmel, Scheler, Nicolai Hartmann și ale altor gînditori, care, în ciuda unor erori, uneori grave, au făcut o muncă de pionierat. Chiar atunci cînd problema naturii valorilor este tratată în lucrări atît de diferite prin materialul de analiză utilizat, încît ești tentat să le consideri mai curînd tratate de psihologie (Perry), de sociologie (Bouglé), de teologie (Losski), de economie politică (Perroux), de logică (Lalande), de etică (Scheler) sau chiar de fizică generală (Köhler), puntea de legătură între ele este trasată de optica axiologică, în sensul că punctele de vedere particulare sînt grefate pe fondul unei anumite înțelegeri filozofice a valorii în general.

Odată apărută, teoria generală a valorii își reclama un nume „filozofic". După multiple tatonări (J. G. Kreibig a denumit-o *timologie*, iar J. M. Baldwin *axionomie)*, în cele din urmă s-a dovedit a rămîne viabilă denumirea de *axiologie*, acordată în primul deceniu al secolului nostru, în mod independent, de Paul Lapie *(Logique de la volonté*, 1902), Eduard von Hartmann *(Grundniss der Axiologie*, 1908) și Wilbur Marshall Urban *(Valuation : Its Nature and Laws*, 1909). Provenind de la grecescul *axios* (a estima, a aprecia) și *logos* (știință), *axiologia* s-a încetățenit ca un termen modern apt să desemneze teoria generală a valorilor. Termenul „axiologie" este mai riguros decît cel de „timologie", deoarece în limba greacă *axia* înseamnă valoare în sens de „demnitate", iar *timo* înseamnă valoare în sens de „preț". Or, există lucruri sau creații umane benigne care au preț, dar

numai acele obiecte, fapte, comportamente care au demnitate sînt de domeniul „axiei" sau „valorii", cu alte cuvinte au — cum spunem adesea — caracter axiologic. Există lucruri care *au* valoare în sens de „timo", ca atare pot fi schimbate, pot fi cumpărate și vîndute, fără a fi valori în sensul strict axiologic (o potcoavă, o poză pornografică etc.). Au însă caracter axiologic obiectele sau actele care *sînt* valori (în sensul de „axia") chiar dacă *au* valoare în sensul de „timo" (o pictură, al cărei preț crește prin trecerea timpului) sau dacă *nu au* valoare în sensul de „timo" (în cazul actelor morale, apreciate și ierarhizate pentru „demnitatea" și „valabilitateta" lor, dar care nu pot fi schimbate, vîndute sau cumpărate). Există lucruri care au preț, dar n-au valoare, în timp ce prietenia, generozitatea sau solidaritatea au valoare (în sens de „axia"), dar n-au preț (în sens de „timo"). Ambiguitatea valorii, care cuprinde într-o complexă interrelație o latură obiectivă și una subiectivă și care implică ierarhizări în raport cu ceea ce omul consideră demn de a fi apreciat, în raport cu năzuințe și deziderate preponderent spirituale, este mai bine surprinsă, în ceea ce are mai caracteristic, în ceea ce îi este generic și definitoriu, prin termenul de „axiologie". În această accepție, *axiologia* nu cumulează totalitatea enunțurilor despre valori și formele de valorizare, nu încalcă suveranitatea economiei politice, nici pe cea a esteticii în analiza specificului valorilor estetice sau a științelor juridice în studiul specificului valorilor juridice, ci are un obiect distinct: studiul valorii generice și al legităților generale ale sistemului de valori. Ea supune unui examen critic natura valorilor, criteriile lor și statutul lor în ansamblul vieții spirituale a societății, oferind o teorie explicativă a genezei, structurii, funcțiilor, evoluției și justificării valorilor, a ordinii în care se înlănțuie și se ierarhizează valorile pentru fiecare formațiune socială și formă de comunitate umană, a unității și diversității valorilor, a continuității și discontinuității valorilor.

Sondînd asemenea fapte cruciale ale experienței, cunoașterii și acțiunii umane, axiologia poate dezvălui „puntea" între procesul social-istoric de constituire a

valorilor și încorporarea acestora în sfera de motive a individului. Pentru stabilirea unui obiectiv concret de acțiune, oamenii efectuează un „triaj" între diferite valori, corelează valorile-scop cu valorile-mijloace, compară valorile pe baza unor criterii determinate. Problema criteriilor de valorizare devine esențială, dacă ar fi numai și pentru a găsi un răspuns la problema sensului vieții sau pentru a ne putea orienta prin labirintul curentelor și tendințelor din arta veacului nostru. Indiscutabil, rezolvarea unor asemenea probleme presupune fructificarea cuceririlor tuturor științelor care studiază anumite specii de valori, dar axiologia, permițînd cunoașterea valorii generice și elaborarea unei teorii unitare a sistemului de valori, poate pune în relief, evitînd abordarea unilaterală și lipsa de concretitudine, raportul complex dintre obiect și subiect, care conferă lucrurilor, proceselor, acțiunilor sau creațiilor umane valoare, oferind o nouă și fertilă perspectivă în vederea explorării multilaterale a sferei subiectivității umane.

Prin urmare, întregul șir de dificultăți menționat în capitolul anterior impune trecerea de la teorii disparate ale cutărei sau cutărei specii de valori la o teorie generală a valorii, care să susțină și să depășească unghiul de vedere economic, juridic, sau estetic, printr-un unghi de vedere axiologic.

Constituirea axiologiei ca ramură distinctă a filozofiei și delimitarea unui *domeniu al valorilor* cu un statut aparte în ansamblul existenței, reprezintă probabil, una din cele mai semnificative descoperiri din istoria gîndirii filozofice. Cuvîntul „descoperire" nu are în această afirmație un sens metaforic. Efectiv, odată cu apariția axiologiei a fost descoperit un nou domeniu al realității, ignorat înainte sau, în cel mai bun caz, redus la alte domenii.

Utilizînd terminologia filozofului marxist francez Louis Althusser, putem afirma că, pe măsură ce cunoașterea științifică descoperă un nou „continent" teoretic, apare și o nouă problematică filozofică, apar noi sinteze totalizatoare, apar deci și descoperiri filozofice corespunzătoare.

De fapt, este vorba de o dublă descoperire. *In primul rînd, „se descoperă" un nou concept.* Momentul este crucial pentru orice tip de cunoaștere. Fără introducerea conceptului de „inerție" nu s-ar fi constituit mecanica clasică ; fără conceptul de „continuu cuadridimensional spațiu-timp" n-ar fi posibilă fizica relativistă ; fără conceptul de „conexiune inversă" n-ar fi apărut cibernetica, tot așa cum fără conceptele de „rol" și „statut" devin ininteligibile achiziții cardinale ale psihologiei sociale. Acum asistăm la descoperirea conceptului de *valoare generică.* Apariția axiologiei este, de fapt, consecința disocierii valorii generice de valorile particulare. Valoarea apare astfel, într-o nouă perspectivă, ca ireductibilă la determinările lucrurilor sensibile sau la pura reflectare a acestora, iar axiologia (adică teoria *generală* a valorilor) ca ireductibilă la ontologie sau gnoseologie. *In al doilea rînd,* se descoperă nu numai un nou concept, ci, dacă mi se permite licența, *un nou continent teoretic,* și, în consecință, *un nou domeniu al reflecției filozofice.*

În istoria filozofiei, asistăm la descoperirea succesivă a cinci continente teoretice.

Primul continent teoretic pe care l-a descoperit filozofia a fost natura. Deși încă de la începuturile ei filozofia urmărea să elaboreze o viziune atotcuprinzătoare asupra universului, mult timp *totalitatea* a fost confundată cu partea, cu unul din aspectele ei particulare : realitatea fizică, natura. În secolele VII-VI î.e.n., cînd Thales, Anaximene sau Anaximandru căutau principiul explicativ al unității lumii, ei înțelegeau prin lume exclusiv natura. Apa, aerul și apeironul sînt considerate apte să explice unitatea realității, întrucît, după reprezentanții școlii din Milet, ar explica unitatea naturii. *Natura este,* în ordine istorică, *prima temă de reflecție filozofică.* Cît timp realitatea era redusă la lucruri, *filozofia se reducea* și ea, în bună măsură, la *ontologie.*

Odată cu sofiștii și, mai ales, cu Socrate, se descoperă un al doilea continent teoretic. Apare deci o nouă sursă de reflexivitate filozofică. Socrate este privit, de regulă, ca un punct de întoarcere a spiritului asupra

lui însuşi ; filozofia cuprinde acum nu numai „gîndirea despre lucruri", ci şi „gîndirea despre gîndire". Cum o spune Hegel, cu el şi începînd de la el, lumea se ridică în domeniul gîndului conştient, acesta devenind obiectul. Începînd cu el, nu mai vedem punîndu-se şi răspunzîndu-se la întrebarea : „ce este natura ?", ci întrebarea devine : „ce este adevărul ?" Adică esenţa s-a determinat ca fiind nu ceea ce este în sine, ci aşa cum este ea în cunoaştere. De aceea vedem făcîndu-şi apariţia „problema raportului gîndirii conştiente de sine cu esenţa", problemă care devine capitală. Filozofia post-socratică a cucerit un nou teritoriu asupra căruia şi-a extins reflecţia : lumea *obiectelor ideale* (esenţe, concepte, relaţii şi modele construite de subiect în însuşi actul cunoaşterii). Din acest moment, nu se mai poate vorbi de filozofie fără a aşeza, alături de ontologie şi *o gnoseologie*, în consonanţă cu prima, dar nereductibilă la ea. De altfel, cu timpul, mai ales graţie lui Kant, problematica gnoseologică va tinde să se autonomizeze şi să se situeze în prim-planul cugetării filozofice.

Dar, odată cu descoperirea specificului proceselor afective, deziderative şi voliţionale, conjugată cu evidenţierea de către Brentano a caracterului intenţional al actelor de conştiinţă, în afară de cîmpii şi fluvii, molecule şi plante, în afară de concepte, numere, relaţii şi modele abstracte, s-a adăugat în epoca modernă descoperirea unui al treilea „sector" al universului, cu un statut aparte. Este vorba despre *experienţele şi trăirile afective,* începînd cu bucuria, tristeţea, speranţa, deznădejdea şi terminînd cu acele procese psihosociale complexe care se constituie la nivelul colectivităţilor umane. Acest „continent" al unor stări psihologice, psihospirituale, deşi determinat în articulaţiile sale esenţiale de viaţa materială, are o realitate şi un specific incontestabil. Folosind o analogie a lui Locke, putem spune că tot aşa cum ochiul vede obiectele exterioare şi de-abia mult timp după aceea se descoperă pe sine, spiritul la început se apleacă asupra regnului exterior şi doar după maturizare se reîntoarce asupra lui însuşi. A trebuit să treacă mult timp pînă cînd omul să sesizeze că nu poate

întemeia o concepție asupra lumii ca totalitate exclusiv pe datele naturii exterioare și ale cunoașterii, fără a lua în considerație și trăirile umane.

În sfîrșit, în a doua jumătate a secolului trecut, a apărut tot mai evident că există și un alt domeniu al realității, și deci un al patrulea „continent" teoretic, care nu poate fi subsumat total nici existenței fizice, nici obiectelor ideale, nici fenomenelor psihospirituale : *domeniul valorii*. Apariția axiologiei marchează această descoperire epocală. Valorile nu sînt independente de fapte, ci se constituie în și prin experiența pe care omul o are în raporturile complexe cu „obiectele" naturale și sociale. Valorile nu sînt independente de cunoaștere, propozițiile asupra experienței valorii avînd un caracter reflectoriu și fiind susceptibile, cel puțin în principiu, de verificare. Valorile nu sînt independente de simțămintele, dorințele și năzuințele umane. Atîta timp cît valorile erau cercetate de către filozofii antici sau moderni, ca „lucruri", ca „obiecte ideale" sau ca „proiecții ale experienței afective și dezirative", ele mai puteau fi tratate în termenii proprii altor sfere ale realității, căci nu erau încă surprinse coordonatele generale în virtutea cărora toate valorile particulare apar ca manifestări ale aceluiași mod — specific și ireductibil — de raportare a omului la realitate. Dar elaborarea conceptului de valoare generică nu înseamnă găsirea unui nou cuvînt pentru a desemna lucruri vechi, ci consemnează descoperirea unei arii a realității pînă atunci neexplorată în ceea ce are specific și ireductibil. Din acest moment, toate încercările de a reduce domeniul valorii la celelalte domenii ale realității (lucruri, esențe, stări psihologice) devin iremediabil sortite eșecului. Valorile *nu sînt lucruri,* căci nu se pot confunda cu purtătorii lor materiali, deși nu pot exista fără un asemenea suport, purtător, mesager sau „cărăuș" material. Frumusețea nu există prin ea însăși, ci e întotdeauna un atribut al unui lucru, al unui obiect fizic, fie că este o bucată de marmură, un răsărit de soare sau un corp omenesc. Dar valoarea supraviețuiește și după disocierea de suportul ei fizic. Marile personalități ale istoriei sau ființele scumpe nouă își pierd prin moarte existența

fără a-și pierde valoarea, care pare să depindă nu atît de suportul ei material, cît de viața și simțămintele supraviețuitorilor care acordă celor dispăruți, odată cu valoarea, și imortalitatea subiectivă. Dacă la baza tratării valorilor ca lucruri stă identificarea valorii cu suportul ei material, reducerea lor la obiecte ideale, de pildă la esențe similare ideilor platoniciene, se întemeiază (de exemplu în cazul lui N. Hartmann) pe identificarea însușirii lor de a nu fi senzorial-perceptibile (care constituie un semn particular al valorii) cu idealitatea (care caracterizează esențele spirituale). *Valorile nu pot fi încadrate în ceea ce Husserl denumește clasa „obiectelor ideale"* (esențe, relații, concepte, entități matematice). Este de ajuns să comparăm frumusețea, care este o valoare, cu ideea de frumusețe, care este un „obiect ideal", spre a constata că prima, fără a anula intervenția momentului rațional, este resimțită nemijlocit prin experiența senzorială și trăiri afective (metaforele unui poem au o intenție expresivă, care este resimțită emoțional, și nu o intenție informativă sau reprezentativă), în timp ce a doua este tratată de estetică exclusiv prin disocieri raționale, cu ajutorul unor concepte și propoziții care au semnificație prin excelență la nivelul rațiunii, al cunoașterii discursive. *Valorile nu pot fi reduse nici la stări psihologice.* Plăcerea (la care se referă Bentham), interesul (considerat de Perry temeiul valorii) sau dorința (exaltată de Ehrenfels, autorul formulei „mărimea valorii este direct proporțională cu dezirabilitatea") sînt doar condiții psihologice ale valorii. Or, valoarea nu poate fi redusă nici la obiectul ei, nici la transfigurarea ei conceptuală, nici la condițiile ei psihologice, căci ea nu este nici lucru, nici „obiect ideal" și nici un simplu punct de incidență al experienței personale.

A apărut clar că există un domeniu al valorilor care începe acolo unde indiferența omului încetează, acolo unde lumea nu mai este pentru om un simplu spectacol și nici acțiunea un eveniment pur, ci apar diferențe și preferințe, selecții care ierarhizează vertical diferitele forme ale realității nu după raporturile lor genetice, cauzale, structurale, ci după măsura în care satisfac

trebuințe și deziderate umane. Omul nu este doar o parte a lumii naturale, nu este doar o ființă care cunoaște și nu poate fi definit printr-un complex de stări psihologice, ci este o ființă care ia o atitudine sau alta față de realitate, ierarhizînd lucrurile și creațiile umane în raport cu interesul pe care-l prezintă toate acestea pe o anumită treaptă a practicii sale sociale, pentru om, adică pentru „acela care evaluează" (Nietzsche). Fără a fi scoasă în afara jurisdicției determinismului, valoarea încetează a mai fi un domeniu al lucrurilor sau al informațiilor cu privire la proprietățile și relațiile lor, pentru a fi un domeniu al simțămintelor și preferințelor, al estimării și voinței umane, care nu ar putea subzista (ca realitatea fizică, de exemplu) în afara manifestării în acțiune a dorinței (la nivelul experienței nemijlocite) și a judecății apreciative (la nivelul traducerii ei în termeni inteligibili), cu alte cuvinte a intereselor umane. Cum spunea Risieri Frondizi, printr-o formulare voit șocantă, „valorile nu sînt nici lucruri, nici experiențe, nici esențe ; ele sînt valori". Descoperirea unui statut propriu al domeniului valorii este cu atît mai importantă cu cît el constituie atît o coordonată esențială intrinsecă acțiunilor umane, cît și atmosfera stimulatoare a întregii noastre vieți. Trăim, muncim și visăm într-un mediu axiologic. „Conștiința umană — remarca percutant Blaga — trăiește într-un climat de valori spirituale".

Acest specific al domeniului valorii ridică cel puțin două probleme în fața oricărei încercări de definire.

Prima : nu apare oare o contradicție între afirmația că valoarea este ireductibilă și încercarea de definire a ei, care o transformă, prin reflexia teoretică, în obiect abstract ?

Fără îndoială, orice definiție schematizează, abstractizează, traduce în termeni conceptuali, implicînd o activitate constructivă a subiectului gnoseologic. Și totuși științele, în pofida inconvenientelor, nu renunță la definiții, considerîndu-le instrumente utile și necesare drumului anevoios al cunoașterii umane. A defini valoarea nu înseamnă, cum spune Ioachim Xirau, a o suprima cu desăvîrșire ca valoare, a o „dezbrăca" de ceea ce

are ea mai caracteristic şi mai intangibil, întrucît definiţiile valorii sînt simple stratageme, mai mult sau mai puţin abile, dar absolut necesare, pentru a îndruma spiritul nostru în intuiţia valorii şi a-l orienta în alegerile preferenţiale. De exemplu, putem considera, împreună cu Auguste Salazar-Bondy, că valoarea este un termen abstract a cărui semnificaţie este susceptibilă a fi stabilită în raport cu întrebuinţarea ordinară a expresiilor de genul „X este bun", reformulînd propoziţia „X este bun" în termenii următori : trebuie să avem faţă de X o atitudine favorabilă. Nucleul definiţiei îl va constitui, în acest caz, ideea eminamente normativă de *exigenţă*, raportată concomitent la *atitudine* şi la *obiect*. O asemenea definiţie nu este întru totul satisfăcătoare, după cum este unilaterală definirea valorii ca o proprietate a obiectelor (sugerînd că preferi obiectul A obiectului B pentru că valoarea lui A este superioară lui B) sau ca principiu de estimare (în sensul că preferi A lui B pentru că A corespunde mai mult decît B valorii ca principiu evalutiv). Dar oricare din aceste definiţii aduce un unghi de vedere licit în „decuparea" obiectului cunoaşterii, reprezentînd un nivel strategic de „atacare" a acestuia, îmbogăţind într-un fel aprehensiunea şi stăpînirea teoretică a valorii.

A doua : valoarea s-ar părea că reprezintă ceva prim şi fundamental, ca atare ar fi indefinibilă. Dezbaterea acestei probleme necesită precizări. Valoarea apare într-adevăr ca ceva prim şi fundamental, dar *numai* în raport cu variaţiile şi transformările opţiunilor preferenţiale şi *numai* pentru că introducerea noţiunii de „valoare" presupune construirea unei invarianţe ipotetice a alegerii, dezirabilă *virtual*, faţă de alegerile *in actu*. Valoarea este ireductibilă la alte „arii" ale realităţii (lucruri, obiecte ideale, fenomene psiho-spirituale), dar aceasta nu înseamnă că ultimele s-ar putea reduce la valoare sau că valoarea ar reprezenta ceva prim şi fundamental *în raport cu existenţa obiectivă* (aşa cum susţin reprezentanţii idealismului valorist). Punctul de plecare în polifonia definiţiilor pertinente ale valorii este, de regulă, tocmai constatarea că noţiunea de valoare

desemnează atribute pe care le dobîndesc lucrurile, existente obiectiv, pentru satisfacerea trebuințelor umane.

Valorile par a fi, într-o primă instanță, o specie aparte de *calități*. Așa cum nu există calități *ca atare*, ci numai obiecte care posedă calități, valorile nu există prin ele însele, ci ne apar întotdeauna ca fiind atribute ale unor obiecte sau ființe. Frumusețea este a unei anumite picturi sau a unei anumite flori ; bunătatea unui anumit om, utilitatea unui anumit instrument ; cu alte cuvinte, valorile au întotdeauna un suport sau un purtător (ceea ce Scheler numește *Wertträger*), apărînd drept inerente acestuia. Dacă cercetăm însă cu atenție o floare, o pictură, un comportament uman sau o unealtă, vom constata lesne că această calitate pe care ne-am permis s-o denumim *valoare* se deosebește net de acele însușiri care, în sinteza lor, compun, de regulă, calitatea unui obiect. Pot fi înșiruite toate caracteristicile unui obiect, definitorii pentru existența lui, fără a se include printre ele și valoarea. Lungimea, greutatea, impenetrabilitatea sau duritatea unui obiect există independent de orice conștiință umană, pe cînd valoarea nu există în afara unui raport între structura obiectivă și conștiința umană, în afara sentimentelor, aprecierilor și judecăților noastre. Un obiect nu poate exista ca obiect fără a avea o calitate, dar poate exista totuși ca obiect fără a avea valoare (frumusețea, utilitatea sau eleganța nu sînt condiții ale existenței unor lucruri ca lucruri). Calitatea nu poate fi eliminată dintr-un obiect fără ca prin aceasta să nu înceteze însăși existența acelui obiect, dar cîteva lovituri de ciocan sînt suficiente pentru a pune capăt utilității unui instrument sau frumuseții unei statui. Calitatea este definitorie pentru existența oricăror obiecte, valoarea este definitorie doar pentru existența acelor obiecte care satisfac trebuințe culturale ale oamenilor și pe care le denumim ***bunuri***. O bucată de marmură este doar un lucru, cu anumite determinări calitative. Atunci însă cînd mîna sculptorului, „dînd la o parte tot ce nu este necesar" (cum ar spune Michelangelo), îi conferă frumusețe și transformă bucata de marmură în bun cultural, constatăm, că, deși statuia continuă să păstreze toate însușirile marmurei

ordinare, a intervenit ceva care a transformat lucrul într-un bun, făcîndu-l apt să răspundă unor interese, dorinţe şi necesităţi specific umane. Acest ceva este *valoarea*.

În virtutea unor asemenea considerente, valorile nu mai pot fi tratate ca un fel aparte de calităţi ale unor obiecte, pentru că nu aparţin intrinsec acestora, ci le sînt *atribuite* de subiect. Şi, totodată, pentru că nu determină apartenenţa la o clasă de obiecte, ci la o clasă de *bunuri*. Ele devin un fel de calităţi sui-generis *pentru* un subiect care raportează axiologic obiectele faţă de trebuinţele, dorinţele, aspiraţiile şi proiectele sale. Caracteristica lor definitorie nu este substantivitatea ci relaţia. Valorile sînt prin esenţa lor *relaţionale*. Prin relaţia „subiect-obiect", ele devin un fel de calităţi sui-generis ale unui obiect (despre care spunem că *are* valoare), pentru ca apoi să se detaşeze parcă de actul lor constitutiv şi să ne apară în experienţă într-o formă denaturată (amplificată şi prin trecerea lingvistică de la forma adjectivală la substantivizarea valorii), ca un atribut intrinsec al obiectului (despre care spunem că *este* valoare). Situaţia este analogă cu cea în care ne aflăm dimineaţa atunci cînd auzim ceasornicul deşteptător zicîndu-ne „Scoală-te !". Dar el de fapt nu ne zice „Scoală-te !". El sună. Faptul că îi acordăm semnificaţia „Scoală-te !" depinde exclusiv de proiectul nostru. Noi am decis să-l luăm în serios şi să-i acordăm valoarea de semnal al deşteptării. Aşa cum nu putem spune despre un ceasornic că are calităţi „deşteptătoare", nu putem spune despre un tablou că are intrinsec „calităţi *estetice*" sau despre un comportament că are intrinsec „calităţi *morale*", întrucît valorile nu vizează structura reală sau substanţialitatea obiectelor. Întrucît nu pot exista fără un suport obiectiv şi fără un act subiectiv de semnificare, valorile aparţin acelei clase de obiecte pe care Husserl le numeşte „non-independente", cu alte cuvinte ele nu posedă substantivitate. Această caracteristică, greu sesizabilă, este un semn distinctiv al valorilor.

Natura, considerată *în sine*, în afara raportului cu omul, nu are valori. În cadrul naturii, ca natură, nu

există ierarhie, pentru că nu are cine s-o stabilească. Dar, dacă natura nu are valoare în sine și pentru sine, ea poate să aibă valoare *pentru ființa umană care stă într-un raport practic și spiritual față de ea* și care ierarhizează obiectele în funcție de modul în care satisfac trebuințe, necesități, aspirații, dorințe sau năzuințe umane. Diferitele lucruri din natură, ca și diferitele acte ale semenilor nu stau pentru om pe același plan, ci prezintă o *inegalitate de rang*, în raport cu semnificația lor umană, cu modul în care răspund unor trebuințe, necesități sau aspirații socialmente constituite și istoricește condiționate. Această inegalitate *de rang* este resimțită în experiența trăită (prin registrul ierarhic al atracțiilor, preferințelor și dorințelor) și este exprimată într-o formă raționalizată prin conceptul de valoare. Inegalitatea de rang nu provine din relații între obiecte, ci din relațiile obiectelor cu subiectul apreciator și este stabilită nu pe baza însușirilor lor intrinseci, ci a *semnificației* însușirilor pentru subiectul care se simte atras de ele mai mult sau mai puțin, le consideră demne de a fi prețuite și dorite mai mult sau mai puțin în raport cu trebuințele sale utilitare, morale, politice, estetice sau de alt ordin. Valoarea implică *polaritatea* (prezența unui *da* și a unui *nu*, a unei *aprobări* și a unei *dezaprobări)* și *ierarhia* (ordonarea verticală a obiectelor de la *inferior* la *superior*, conformă *importanței* lor pentru subiect), prin însuși faptul că, ori de cîte ori acordăm o valoare unui obiect, o acordăm printr-o raportare și diferențiere față de altceva care are o valoare deosebită de cea afirmată, cu alte cuvinte prin exprimarea implicită a unei *polarități* (ceva este apreciat *pozitiv* în raport cu altceva apreciat *negativ)* și a unei *ierarhii* (ceva este apreciat *superior* în raport cu altceva apreciat *inferior)*. Iată de ce constatarea că valoarea este un fenomen *social*, și *nu natural*, că este o *relație* (între un obiect demn de a fi prețuit și un subiect apt să acorde prețuire), și *nu o calitate intrinsecă*, trebuie conjugată cu admiterea *polarității* și *ierarhiei*, ca determinații relaționale primare ale valorii. Polaritatea ne conduce la dezvăluirea *polilor* valorii, iar ierarhia la surprinderea *gra-*

delor ei. Sînt caracteristici care atestă, o dată în plus, statutul aparte al „domeniului valorilor" față de „domeniul lucrurilor", ireductibilitatea valorilor.

Polaritatea valorii marchează o ruptură axiologică cu indiferența contemplativă prin care punem obiectele lumii fizice pe același plan și considerăm toate acțiunile exercitate asupra lor ca echivalente. În prezența obiectelor lumii fizice putem fi indiferenți doar atît timp cît nu le acordăm o semnificație umană, o importanță *pentru noi*, cît timp nu le conferim o valoare. În momentul însă în care o valoare este atașată unui obiect, o asemenea indiferență devine imposibilă. Termometrul axiologic nu indică niciodată zero. Nu există nici o normă morală față de care să nu resimțim atracție sau respingere. Nu există nici o operă de artă care să fie „neutră" axiologic și nici un spectator care să fie total indiferent la ascultarea unei simfonii, vederea unei picturi sau participarea la o piesă de teatru. Reacția noastră apreciativă va fi inevitabil *pozitivă* sau *negativă*, de *aprobare* sau *dezaprobare*, de *acceptare* sau *respingere*. Întrucît aprecierea noastră se mișcă între doi poli (respingînd urîtul prin aprobarea frumosului și acceptînd binele prin respingerea răului), toate valorile sînt dispuse în „cupluri polare", în perechi de contrarii : binele și răul, frumosul și urîtul, dreptatea și nedreptatea, adevărul și minciuna etc. *Polaritatea* este o caracteristică exclusivă a „domeniului valorilor". În timp ce lucrurile sînt ceea ce sînt prin ele însile și negarea unui lucru nu înseamnă afirmarea altuia cu semn contrar, valorile sînt ceea ce sînt în raport cu semnificația lor pentru om și au înscrisă în structura lor polaritatea, astfel încît negarea unei valori situată la un pol (binele sau frumosul) înseamnă implicit afirmarea valorii situate la polul opus (răul sau urîtul). Valorile sînt pozitive sau negative, reacția apreciativ-atitudinală a omului manifestîndu-se prin atracție sau respingere, aprobare sau dezaprobare, dezirabilitate sau indezirabilitate. Valoarea negativă nu este însă non-valoare sau lipsă de valoare, căci urîțenia, răul, injustul, dezagreabilul, neloialitatea sînt va-

lori tot atît de efective în experiența noastră axiologică ca și frumosul, binele, justul, agreabilul, loialitatea, dar subiectul le consideră *negative* în măsura în care îi apar ca defavorizante (și nu ca favorizante) pentru satisfacerea trebuințelor și a aspirațiilor sale. Valorile negative sînt obstacole în calea realizării valorilor pozitive corelate lor, chiar dacă în cazuri determinate ele pot oferi și căi de acces spre valorile pozitive, în măsura în care durerea, greșeala, desperarea, angoasa exprimă o acuitate a conștiinței, în măsura în care ascund o anticipare a unor valori pozitive, o preocupare de a le domina și a le converti. În orice caz însă, întrucît fiecărei valori îi corespunde, parcă printr-un fel de inversiune a sensului, o valoare situată la celălalt pol axiologic, cu alte cuvinte întrucît valorile sînt dispuse simetric la doi poli (pozitiv și negativ), ele ne pun întotdeauna în fața unei alternative. Orice act de valorizare presupune privilegierea unui pol al valorii față de altul, presupune opțiunea preferențială pentru unul sau altul din cei doi poli ai valorii. Dar preferința unei valori față de alta este o alegere nu numai într-o ordine polară alternativă, ci și într-o ordine ierarhică graduală.

Cu aceasta semnalăm celălalt atribut al domeniului valorilor : *ierarhia*. Dacă polaritatea exprima un fel de inversiune a sensului inerentă grupării valorilor în cupluri polare, ierarhia exprimă un fel de continuitate a direcției. Valorile au nu numai *poli*, ci și *grade*. Există o multitudine de grade de la dezagreabil la agreabil, de la frumos la urît, de la bine la rău, de la drept la nedrept, ceea ce face posibilă așezarea valorilor într-o ordine ierarhică, în raport cu modul în care realizează mai mult sau mai puțin acordul cu trebuințele, aspirațiile și năzuințele unei comunități umane într-o anumită perioadă istorică și pe baza unor criterii sociale de valorizare (și, implicit, de ierarhizare). Ordinea valorilor este o ordine verticală, spre deosebire de ordinea cunoașterii, care (cel puțin la limită, disociată de componenta sa axiologică) este o ordine orizontală ; în prima, raporturile sînt de subordonare și supraordonare ; în cea de-a doua — de coordonare. Ordinea valorilor

este o ordine ascensională de la inferior la superior. Existența unor *grade* de valoare (și, implicit, a unei scări verticale a valorilor) este explicată în *Tratatul asupra valorilor* al lui Louis Lavelle prin tripla corelație a valorii cu timpul, cu dorința și cu efortul, fiind astfel derivată din însăși modalitatea specific umană de „raportare practic-spirituală la lume" (cum ar spune Marx). Valorile se ordonează ierarhic pentru fiecare comunitate umană, în condiții istorico-sociale date, poziția lor în scara valorilor indicînd gradul de *importanță* pe care-l prezintă pentru respectiva comunitate. Această dispunere în ordine ierarhică a valorilor nu este o clasificare, căci clasificarea nu implică în mod necesar o ordine a *importanței*. Poți să clasifici elementele chimice în metale și metaloizi, științele în naturale și sociale, oamenii în grași sau slabi, înalți sau scunzi, celibatari sau căsătoriți, fără ca aceste clasificări să însemne că un anumit grup e mai important ca celălalt. Valorile sînt însă aranjate ierarhic într-o ordine a importanței lor pentru o comunitate umană, pe baza unor criterii sociale determinate, în ultimă instanță, de trebuințele practic-spirituale ale acestora. Fiecare comunitate umană, în fiecare etapă istorică, își constituie în raport cu trebuințele ei practic-spirituale o tablă ierarhică de valori, care devine un factor de reglare și autoreglare a preferințelor, astfel încît o persoană, avînd de ales între două sau mai multe valori, o va considera demnă a fi preferată pe cea situată pe un loc ierarhic superior în tabla de valori (de pildă, va considera demnă a fi preferată o valoare morală uneia utilitare) chiar dacă alege, într-un caz sau altul, o valoare inferioară. Tabla ierarhiei valorilor nu este un dat etern, ci este mereu deschisă spre experiență, purtînd pecetea unei anumite formațiuni sociale, unei anumite etape istorice, unei anumite poziții de clasă, unor anumite modele culturale ale comunității umane. Dar, chiar dacă este deschisă, revizuibilă, fluctuantă, uneori incoerentă, ea există și oferă întotdeauna repere comportamentului unei persoane față de natură, față de semenii săi și judecăților prin care ordonează rațional aprecierile valorice.

Existența unei ordini ierarhice a valorilor constituie un continuu ghid și stimulent al activității creatoare a omului, al elevării morale a condiției umane, al cărei „ax" spiritual este afirmarea *polului* pozitiv al valorii (și excluderea celui *negativ*), alegerea gradului *superior* al valorii ca *scop* (și subordonarea gradelor *inferioare* ca *mijloace* pentru realizarea lui).

Avînd concomitent *poli* și *grade*, domeniul valorilor reprezintă o unitate dialectică a continuității și discontinuității. Cei doi poli ai valorilor (dintre care unul parcă ne atrage și altul parcă ne respinge) înscriu un moment de *discontinuitate*, în ierarhia graduală *continuă* a valorilor, introducînd, printr-o „ruptură" la gradul 0 al valorii (grad sinonim cu indiferența), o schimbare de *sens*, o separare calitativă între valorile pozitive și cele negative. Valorile se înlănțuie și se întrepătrund tocmai pentru că au *grade* (și, ca atare, o valoare poate să ajute ca *mijloc* pentru realizarea alteia aleasă ca *scop*) și totodată pentru că au *poli*, și, ca atare, o valoare pozitivă nu trebuie apărată împotriva alteia (așa cum procedează, de pildă, Nietzsche „apărînd" esteticul împotriva eticului), ci — după cum argumenta T. Vianu — împotriva valorii negative cu care se leagă în interiorul aceleiași sfere (adevărul împotriva neadevărului, binele împotriva răului, frumosul împotriva urîtului).

Analiza determinațiilor relaționale primare ale domeniului valorilor (polaritatea și ierarhia) ne conduce, în cele din urmă, la concluzia că valoarea nu este un atribut intrinsec al unor obiecte (materiale sau ideale), nici un atribut intrinsec al subiectului, ci un mod specific de raportare preferențială și dezirativă a subiectului față de obiect, pe baza unor criterii sociale. În virtutea acestei raportări a obiectelor la trebuințe, aspirații sau năzuințe umane socialmente constituite și istoricește determinate, obiectelor li se acordă un rang ierarhic și o semnificație (pozitivă sau negativă). Valoarea apare astfel ca *acea relație între subiect și obiect în care, prin polaritate și ierarhie, se exprimă prețuirea acordată (de o persoană sau o colectivitate umană) unor însușiri sau fapte (naturale, sociale, psihologice),*

în virtutea capacității acestora de a satisface trebuințe, necesități, dorințe, aspirații umane, istoricește condiționate de practica socială. Altfel spus, valoarea este *relația socială* în care se exprimă prețuirea acordată unor *obiecte sau fapte*, în virtutea unei corespondențe — istoricește determinate de *mediul socio-cultural* — a însușirilor lor cu *trebuințele* unei comunități umane și idealurile generate de acestea.

Dar, odată ajunși aici, ni se deschide larg evantaiul dimensiunilor valorii. Valoarea are o dimensiune *instrumentală*, căci reprezintă un element al unui sistem simbolic adoptat, care servește drept instrument și etalon pentru alegerea între alternative, pentru orientarea preferențială într-o situație dată în vederea unei optime participări la creația unor bunuri culturale. Deși se realizează în acțiunea efectivă de transformare practică a lumii, valoarea are o dimensiune *pasională* (în sensul în care Marx spune în *Manuscrisele economico-filozofice* din 1844, că omul se raportează apreciativ la realitate ca „o ființă *pasională*" și că pasiunea este forța esențială a omului care se îndreaptă, cu toată energia — adică în mod intențional — spre obiectul său), fiind rezultatul unei active raportări intenționale a sentimentelor, dorințelor și voinței noastre la obiecte care sînt apte, prin însușirile lor, să satisfacă gama variată a trebuințelor umane (vitale, utilitare, morale, estetice, politice sau de alt ordin). Întrucît implică stabilirea unei ierarhii a comportamentelor umane pornind de la trebuințe, dar în raport cu un ideal-scop, valoarea are o dimensiune *finalistă* (exprimată în conflictul scopurilor și în autocenzurările conștiinței, a căror supremă formă patetică este remușcarea), implicînd principii în termenii cărora oamenii fixează treapta relativă a fiecărei valori, aleg scopuri, coordonează scopurile lor în sisteme axiologice și legitimează mijloacele adecvate pentru realizarea lor. Aceasta se corelează cu o dimensiune *proiectivă* (căci valorile oferă motive și proiecte de acțiune, cu rădăcini adînci în statutul existențial al omului într-o etapă istorică dată), cu o dimensiune *prospectivă* (căci valoarea este conferită nu unui obiect dorit sau preferat, ci unui obiect considerat că este

demn de a fi preferat și dorit, că *trebuie* să fie preferat și dorit, pentru că este conform unui ideal uman stabilit parcă printr-o prospectare a viitorului) și o dimensiune *normativă* (căci valoarea, odată constituită, devine o orientare normativă pentru ceea ce în limbaj cibernetic am putea numi „intrările" și „ieșirile" comportamentului uman în „situații" date). În măsura în care reacțiile deziderative ale omului nu pot fi niciodată pe deplin saturate și chiar realizarea unui obiectiv de acțiune duce la apariția unor noi exigențe de acțiune, stimulată de „inventivitatea" valorilor, valoarea are, de asemenea, o dimensiune *epigenetică*. Dar, în mod evident, valoarea are și o dimensiune *selectivă*, al cărei corolar îl constituie faptul că valorile exprimă ierarhia obiectelor sau actelor în experiența umană, ierarhie constituită de relațiile dintre dorințe și trebuințe, dar determinată și obiectivată prin influențe sociale.

Nu avem pretenția de a fi epuizat, prin această înșiruire, ansamblul dimensiunilor valorii. Ceea ce am vrut însă să subliniem este *pluridimensionalitatea* și *plurifuncționalitatea* valorii. Cele mai grave erori din istoria axiologiei s-au comis atunci cînd din această structură pluridimensională a fost absolutizată și hipertrofiată o singură dimensiune.

Numai luîndu-se în considerație pluridimensionalitatea și plurifuncționalitatea valorii se poate explica de ce valoarea nu este o „calitate" în accepția categorială obișnuită. Ea nu determină apartenența la o clasă de obiecte, ci la o clasă de bunuri culturale. Ea implică raportarea unor obiecte nu la structura lor imanentă sau la cauzele care le-au generat, ci la trebuințe, necesități, dorințe, aspirații, năzuințe umane, care sînt *istoricește* și *socialmente* condiționate. Valoarea ne apare ca *relație*; nu o putem resimți în experiența trăită și nu o putem gîndi și înțelege fără *un obiect* către care se îndreaptă axul valorii (și despre care spunem că *este* valoros), fără *un subiect* apt să evalueze și să formuleze un act de opțiune vizînd acel obiect și fără un *context istoric și socio-cultural* în care se desfășoară această relație activă, prezidată de criterii sociale și istorice de valorizare.

Toate dificultățile pe care le implică studiul valorii și elaborarea unei adecvate teorii axiologice decurg de fapt dintr-o ambiguitate originară: valoarea are o latură obiectivă și una subiectivă. Relația complexă și elastică între aceste laturi s-ar părea că ne situează pe orbita unui cerc vicios, obligîndu-ne să considerăm sau că obiectele au valoare pentru că noi le-o acordăm, sau că noi le-o acordăm pentru că au valoare. Dar aceasta numai atîta timp cît dezbatem problema în afara *practicii sociale*, în afara unei înțelegeri științifice și a unei interpretări determinist-dialectice a istoriei societății omenești. Tocmai în rezolvarea acestei „probleme a problemelor", aportul marxismului este decisiv. Pentru că marxismul a descoperit cel de-al cincilea continent teoretic: istoria. Și tot așa cum descoperirea de către Columb a celui de-al cincilea continent geografic a aruncat o lumină nouă asupra continentelor cunoscute anterior, dovedind că pămîntul este rotund, descoperirea celui de-al cincilea continent teoretic de către Marx a marcat nu numai constituirea unei filozofii sociale științific fundamentate, dar a aruncat o nouă lumină asupra înțelegerii naturii, cunoașterii, trăirilor psihice și valorilor prin elaborarea unei noi *filozofii a practicii* și a unei noi *practici a filozofiei*.

Ca și gnoseologia (unde Piaget a adus strălucite confirmări experimentale ale anticipărilor filozofice elaborate de Marx), axiologia se dezvoltă în zilele noastre, fie că o recunoaștem sau nu, în spațiul teoretic deschis de Marx prin ruptura totală cu idealismul promovat de tradiționala filozofie a istoriei, cu empirismul și apriorismul, cu naturalismul și subiectivismul, prin constituirea — grație gîndirii marxiste — a unui nou continent teoretic, investigat cu o autentică optică filozofică sprijinită pe metode și tehnici de cercetare riguros științifice. Apariția marxismului marchează momentul în care axiologia — constituită ca ramură relativ distinctă a filozofiei în afara cadrelor gîndirii marxiste — dobîndește spațiul teoretic și aparatul conceptual apt să-i fertilizeze virtuțile explicative, euristice și prospective. De aceea, fără ca Marx să fi utilizat termenul de axiologie (cum de altfel nu a utilizat nici

Partea a II-a

REPERE

Capitolul al 3-lea

MOMENTUL OBIECTIV ŞI CEL SUBIECTIV AL VALORII

Istoria — spunea Paul Valéry — este „produsul cel mai periculos pe care l-a elaborat chimia intelectului". Periculos pentru că ne absoarbe spre trecut, ne copleşeşte prin „modele" şi ne poate rătăci prin zigzaguri derutante, a căror „logică" este greu de surprins. Convinşi că nu vom putea înfrunta toate dificultăţile, ne asumăm totuşi riscul de a lua ca prim punct de sprijin, pentru construcţia teoretică pe care încercăm s-o propunem, istoria gîndirii axiologice.

Este departe de autorul acestor rînduri intenţia de a urmări, pas cu pas, naşterea şi evoluţia doctrinelor axiologice. Ne interesează numai problemele actuale. Dar dorinţa de a le înţelege sensul ne-a trimis spre istorie. Căci există şi o istoricitate a problemelor actuale. Ne întoarcem spre ideile din trecut spre a putea găsi repere pentru căutări în care se resimte (sperăm !) pulsaţia contemporaneităţii. Incursiunea în istoria axiologiei devine justificată astfel prin faptul că ne poate oferi un *raccourci* pentru a ne înţelege mai bine şi mai rapid pe noi înşine. Termenul „incursiune" este utilizat deliberat, pentru că în cele ce urmează vor lipsi sfere de cercetare, autori şi curente cu rezonanţă, filiaţii şi articulaţii. Ne va interesa nu atît locul pe care-l ocupă în istoria axiologiei cutare sau cutare gînditor, nu atît adevărul istoric în sine, ci punerea în valoare a capacităţilor de sugestie filozofică prin

care adevărurile sau erorile din trecut pot indica drumuri sau capcane pentru gîndirea axiologică a prezentului.

Întîmpinăm însă, de la început, o mare dificultate: fiecare doctrină axiologică privește lumea valorilor din alte puncte de vedere. De aceea, spre a putea folosi istoria axiologiei ca un reper pentru demersul nostru teoretic, este absolut indispensabil să surprindem principiile și propozițiile de bază acceptate, explicit sau implicit, de aceste doctrine, spre a le putea ordona. Cu alte cuvinte, se impune construirea unui *model teoretic* apt să asigure *clasificarea doctrinelor axiologice* în raport cu rezolvarea principalelor probleme care străbat — ca un fir roșu — întreaga istorie a axiologiei: problema originii și a valabilității valorilor, problema naturii valorii și problema cunoașterii valorilor. Ne asumăm astfel riscurile inerente oricărei clasificări și care i-au prilejuit lui William James o amuzantă remarcă: „Un crab ar fi indignat dacă ar ști cu ce dezinvoltură îl clasați printre crustacei. Sînt eu însumi — ar striga el —, eu însumi și nimic altceva !".

În modelul pe care-l propunem — prelucrînd și adaptînd obiectivului nostru modelele elaborate de J. Piaget pentru doctrinele epistemologice și de R. S. Hartman pentru cele axiologice —, rezolvarea problemei *naturii valorii*, identificabilă fără excepție în orice doctrină axiologică, joacă un rol de „pivot". Este, de fapt, proplema raportului dintre subiect și obiect. Ea a fost rezolvată, de regulă, în trei modalități, considerîndu-se fie că valoarea este imanentă *subiectului*, fie că este situată în sfera transcendentă a unor *obiecte* (materiale sau ideale), fie că rezultă dintr-o *interacțiune între subiect și obiect*. Primul criteriu propus va fi combinat, pe rînd, cu alte două, aplicabile fie concepțiilor axiologice care au investigat preponderent problema *originii și valabilității valorilor* (criteriul al doilea), fie celor care au deplasat accentul cercetării spre problema *cunoașterii valorilor* și a statutului epistemologic al judecății de valoare (criteriul al treilea). Fiecare dintre aceste noi criterii permite, de asemenea, distingerea a trei modalități de soluționare a problemelor respective. În privința ori-

ginii și a valabilității valorilor, diferitele teorii axiologice au considerat, cu nuanțele de rigoare, fie că valoarea reprezintă un „dat", avînd o structură ireductibilă (*structură fără geneză*), fie că este reductibilă grație unei geneze — empirice, logice sau psihologice (*geneză fără structură*) —, fie că are valabilitate concomitent prin modul de constituire și prin structura specifică (*structură și geneză*). Problema cunoașterii valorilor a fost rezolvată, la rîndul ei, fie printr-un răspuns negativ, corolar al contestării conținutului cognitiv al judecăților de valoare (*descriere fără evaluare*), fie printr-un răspuns ambiguu, datorat autonomizării judecăților de valoare (*evaluare fără descriere*), fie printr-un răspuns pozitiv sprijinit pe surprinderea unor momente de convergență (*descriere și evaluare*). Corespunzător combinării succesive a criteriului 1 cu criteriul 2 și a criteriului 1 cu criteriul 3, vom identifica 9 tipuri de axiologii în primul caz și alte 9 tipuri în următorul, cu alte cuvinte 18 tipuri de axiologii. Grație similitudinilor pe care le prezintă unele dintre ele, cît și faptului că unele concepții își repetă prezența în cele două corelări, pot fi luate în considerație, în cele din urmă, cum vom vedea, numai 12 tipuri de axiologii, prin combinarea tuturor criteriilor utilizate. Modelul propus poate fi prezentat sub forma tabloului de la p. 72—73.

Analizînd acest tablou, constatăm că 5 tipuri de axiologii apar atît prin combinarea criteriului „naturii valorilor" cu cel al „originii și valabilității lor", cît și prin combinarea criteriului „naturii valorilor" cu cel al „cunoașterii lor". Se suprapun astfel, în pofida criteriilor — și deci a unghiurilor de vedere diferite — căsuțele 2 cu 10, 6 cu 13, 7 cu 11, 8 cu 12 și 9 cu 18. Adăugînd faptul că tipul de axiologie prezent în căsuța 17 duce mai departe, printr-o abordare *pozitivă*, ceea ce era eliminat printr-o abordare *negativă* în cadrul căsuței a 16-a (după cum tipul 15 cuprinde, de asemenea, două variante distincte), putem considera aceste poziții în teoria generală a valorilor ca variante ale aceluiași tip și, ca atare, rămîn doar 12 tipuri fundamentale de axiologii. După exponenții cei mai marcanți ai acestora, le putem denumi axiologii de tip Windelband-Rickert (1), Glan-

I.

ANTIREDUCȚIONISM (structură fără geneză)	1. *Neokantianismul școlii badice* — valorile = valabilități eterne, aparținînd unei lumii ideale aparte, cu structuri proprii
REDUCȚIONISM (geneză fără structură)	2. *Empirismul naturalist* — valorile = proprietăți ale obiectelor sensibile, „descifrabile" prin metodele științelor naturii
CONSTRUCTIVISM (structură și geneză)	3. *Sociologismul* — valorile = „construcții" ale reprezentărilor colective, obiective, impunîndu-se prin constrîngere indivizilor



VALOAREA ESTE DE NATURĂ OBIECTIVĂ (materială sau ideală)



4. *Relativismul nihilist* — valorile = exigențe interioare ale subiectului, fără suport, structurate de „voința de putere"	7. *Fenomenologia* — valorile = calități apriorice și aistorice, constituind „obiecte ale intuițiilor emoționale"
5. *Empirismul psihologist* — valorile = fapte psihologice, constatabile la nivelul dorințelor, plăcerilor sau intereselor umane	8. *Formalismul axiologic* — valorile = proprietăți intensionale determinabile prin aplicarea unei logici aparte și prin formalizare
6. *Empirismul logic* — valorile = imperative și norme deghizate, care exprimă doar „stări emoționale"	9. *Dialectica materialistă* — valorile = structuri preferențiale generate de praxis, prin care se exprimă ierarhia lucrurilor în experiența umană
	
VALOAREA ESTE DE NATURA SUBIECTIVA	VALOAREA PROVINE DIN INTERACȚIUNEA SUBIECTULUI CU OBIECTUL (sau se situează pe un plan intermediar)
	

II.



NONCOGNITIVISM (judecăţile de existenţă exclud judecăţile de valoare)	10. *Scientismul axiologic* — valoarea = fenomen observabil şi analizabil inductiv prin procedee ştiinţifice
SEMICOGNITIVISM (judecăţile de valoare au un statut absolut distinct de judecăţile de existenţă)	11. *Fenomenologia* — valoarea = calitate sui-generis intuită în experienţa fenomenologică, independent de imperiul ontologic al existenţei
COGNITIVISM (există puncte de convergenţă între judecăţile de existenţă şi cele de valoare)	12. *Axiologia formală* — valoarea = sens reductibil la extensiunea logică a conceptului, măsurabilă prin apelul la „teoria mulţimilor"

13. *Empirismul logic* — valoarea = semnificație emoțională fără conținut empiric și, ca atare, incognoscibilă	16. *Formalismul axiolingvistic* — valoarea = element conotativ ce apare exclusiv în judecata axiologică și lipsit de orice conținut semantic
14. *Neorealismul* — valoarea = determinație emoțional-atitudinală inanalizabilă logic, parțial cognoscibilă prin metode sociologice și psihologice	17. *Relativismul metodologic* — valoarea = conținut ectosemantic al unor judecăți aparte, dependent de contextul fiecărei situații, care poate fi parțial surprins printr-o „logică a sentimentelor“
15. *Ontologismul existențialist* — valoarea = fenomen sui-generis ale cărui fluctuații sînt detectabile în experiența ontologică, ca determinări existențiale	18. *Dialectica materialistă* — valoarea = semnificație constituită prin raportarea preferențială a subiectului la obiect pe baza unor criterii cognoscibile, social-mente și istoricește condiționate

sdorff (2, 10), Durkheim (3), Nietzsche (4), Meinong-Ehrenfels (5), Ayer (6, 13), Scheler (7, 11), R. S. Hartman (8, 12), Marx (9, 18), Russell (14), Moore-Hare (16, 17) și de tip Heidegger (15).

Analizînd, în continuare, pe orizontală, secțiunea I a tabloului, vom constata că în privința originii și valabilității valorilor există 3 direcții fundamentale în axiologie: *prima* este direcția *antireducționistă*, care admite un imperiu atemporal al valorilor, de regulă aprioric, structurat aparte ca un imperiu al „sensurilor ideale obiective" (Rickert), al „exigențelor voinței de putere" (Nietzsche) sau al unor „obiecte transcendentale ale intuițiilor emoționale" (Scheler); *a doua* este direcția *reducționistă*, care reduce valorile la „compoziții atomistice", fără o structură ireductibilă, care au o geneză biologică, psihologică sau logică și, ca atare, pot fi analizate prin procedee științifice-naturaliste (Glansdorff), psihologice (Meinong, Ehrenfels, Perry) sau logice (Hartman); *a treia* direcție este cea *constructivistă*, care admite specificul structurilor axiologice, introduce o dublă relativitate a valorilor în funcție de interacțiunile sincronice și de devenire, explicînd geneza valorilor fie prin „idealurile conștiinței colective" (Durkheim), fie prin „creativitatea spontană a reacțiilor atitudinale" (Ayer), fie prin „praxis" (Marx).

În secțiunea a II-a a tabloului surprindem imediat că ea cuprinde gama pozițiilor epistemologice în axiologie, începînd cu doctrinele care neagă orice posibilitate a cunoașterii valorilor și terminînd cu cele care nu numai că afirmă o asemenea posibilitate, dar urmează căi determinate pentru explicarea sintezelor actuale de valori și prospectarea mutațiilor posibile. Pentru a descifra sensul ultimei secțiuni a tabloului, emitem ipoteza că există 5 propoziții axiologice fundamentale care sînt acceptate, explicit sau implicit, în parte sau integral, de orice teorie generală a valorii. Aceste propoziții sînt, în ordine, următoarele: (1) există valoarea, distinctă de alte modalități ontice; (2) valoarea este cognoscibilă; (3) cunoașterea valorii constă în elaborarea unor modele, în ultimă instanță, în sistematizare; (4) sistematizarea este bazată fie pe formularea axiomatică și expunerea deduc-

tivă a esenței experienței valorii, fie — într-o manieră funciarmente limitată — pe intuirea experienței valorii ; (5) rezultatul acestui demers axiologic are validitate și este verificabil, putînd fi utilizat în scopul aplicării sale la explicarea, înțelegerea (și, eventual, transformarea) „lumii valorilor".

Citind în continuare, pe orizontală, secțiunea a II-a a tabloului, disociem, pe baza acceptării sau respingerii acestor propoziții, 3 direcții axiologice fundamentale cu privire la cunoașterea valorilor : *prima* este direcția *non-cognitivistă,* care neagă orice posibilitate a cunoașterii valorilor. Ea se caracterizează prin admiterea propozițiilor (1) și (3), conjugată cu negarea propoziției (2). Cu alte cuvinte, se admite că există valoarea și, totodată, că elaborarea unor modele și sistematizarea constituie „cheia" cunoașterii ei, dar tocmai de aceea se neagă faptul că valoarea este cognoscibilă. De regulă, această direcție nu mai ajunge la propozițiile (4) și (5), nici în cazul empirismului logic (Ayer), nici în cel al formalismului axio-lingvistic (Moore), decretîndu-le „lipsite de sens". Numai poziția naturalist-scientistă (Glansdorff) ajunge la propozițiile (4) și (5), dar aceasta exclusiv datorită faptului că negarea propoziției (2) — definitorie pentru poziția noncognitivistă — este în acest caz doar o negare implicită, corolar logic al contestării ireductibilității valorii la atribute naturale ale lucrurilor ; a *doua* direcție este cea *semicognitivistă* (sau *seminoncognitivistă).* Caracteristica ei constă în admiterea propoziției (1) și negarea doar în parte (sau admiterea cu restricții) a propoziției (2), explicabilă prin faptul că este negată propoziția (3), cu alte cuvinte nu se admite o cunoaștere rațională și sistematică a valorilor, ci se face apel la „intuiții emoționale" (Scheler), la detectarea contextuală a valorii implicate în fiecare situație particulară (Hare) sau la explicarea sociologico-psihologică a genezei valorii care lasă însă iremediabil în umbră criteriile validității ei (Russell) ; a *treia* direcție, cea *cognitivistă,* se caracterizează prin admiterea propozițiilor (1) și (2), dar se oprește la propoziția (3) în cazul ontologismului de factură existențialistă (M. Heidegger), pentru că reduce experiența axiologică la experiența trăită

a subiectului individual și cunoașterea la introspecție și comprehensiune fenomenologică a determinărilor existențiale. În cazul celorlalte tipuri de axiologii este parcurs însă întregul drum al celor 5 propoziții fie prin construirea unui sistem deductiv de axiologie *formalistă* aplicat „domeniului valorilor" într-un mod similar cu aplicarea de către științele naturii a sistemului matematic la „domeniul factual" (R. S. Hartman), fie prin reevaluarea valorii, constînd în desubiectivizarea și despsihologizarea conceptului de „valoare" printr-o analiză operațională generalizată și nuanțată și construirea — pe această bază — a unei axiologii *conținutiste*, în măsură să ofere, prin practica socială, criteriul obiectiv al procesului de cunoaștere a valorilor (K. Marx.)

În sfîrșit, analizat pe verticală, tabloul prezentat ne pune în evidență faptul că prima și, poate, cea mai mare greutate pe care o are de întîmpinat oricine se avîntă pe apele involburate și pline de nade ale cercetării axiologice este rezolvarea problemei *raportului dintre momentul obiectiv și cel subiectiv al valorii*. Și este normal să fie așa. După cum s-a mai arătat, valoarea reprezintă un act de relație între doi termeni implacabil uniți în condiționarea lor reciprocă. Nu putem resimți sau gîndi o valoare fără un *obiect* către care se îndreaptă axul valorii (și despre care spunem că *are* valoare), dar nici fără un *subiect* apt să evalueze și să formuleze, în raport cu criterii determinate, un act intențional de opțiune preferențială îndreptat spre acest obiect. Toate axiologiile vii vizează în primul rînd depășirea paradoxului axiologic pe care l-am putea formula astfel : valoarea presupune *ceva* demn de apreciat și pe cineva în măsură să aprecieze. Sau, altfel spus, valoarea are concomitent un moment *obiectiv* și unul *subiectiv*. De aceea toate axiologiile care au cît de cît o rezonanță în zilele noastre sînt axate pe interacțiunile dintre momentul obiectiv și cel subiectiv al valorii. Cu excepția a două tipuri de axiologii (cea *axio-lingvistică*, care, prin apelul la formalismul logico-lingvistic, ocolește această antinomie, și cea *marxistă*, care depășește antinomia prin fondarea pe praxis a dialecticii subiectivului și obiectivului), toate celelalte tipuri de axiologii accentuează unilateral sau mo-

mentul subiectiv sau momentul obiectiv al valorii. Celelalte 10 tipuri de axiologii se împart în 5 tipuri fundamentale de axiologii subiectivist-relativiste (empirist-psihologiste, empirist-logice, relativist-vitaliste, neorealiste și existențialiste) și 5 tipuri fundamentale de axiologii obiectivist-absolutiste (naturalist-empiriste, formalist-harmaniene, sociologiste, neokantiene și fenomenologice). Primele caută esența valorii în experiență, celelalte în structura judecății de valoare ; primele consideră valoarea imanentă omului, celelalte o consideră transcendentă, plasînd-o în sfera fictivă a unor obiecte-materiale sau ideale ; prima supune valorile fluctuațiilor dorinței, plăcerii sau interesului uman, cealaltă conferă valorilor atributul unor entități eterne cu validitate absolută ; primele accentuează pe agentul axiologic, celelalte pe idealul pe care-l vizează ; primele explică valoarea prin valorizare, celelalte valorizarea prin valoare.

Întrucît demersul axiologic se îndreaptă preponderent spre explicarea naturii valorii și întrucît valoarea reprezintă, cum am văzut, rezultatul unei tensiuni specifice (și unui acord specific) între subiect și obiect, putem afirma că, în cea mai mare măsură, *problema fundamentală a oricărei axiologii* este *problema raportului dintre momentul obiectiv și cel subiectiv al valorii.* Această problemă a apărut, încă din zorii axiologiei, cristalizată în două întrebări, în fond sinonime : sînt obiectele valori pentru că subiectul le valorizează, sau subiectul le valorizează pentru că ele sînt valori ? ; posedă obiectele valoare pentru că noi le dorim, sau noi le dorim pentru că ele posedă intrinsec valoare ? De răspunsul la aceste întrebări a depins, de regulă, rezolvarea tuturor celorlalte probleme de axiologie.

Primele soluții care s-au propus problemei mai susamintite, de îndată ce axiologia s-a constituit ca un domeniu relativ autonom al reflexivității filozofice, au fost soluțiile *subiectiviste.* Valorile erau constatate în experiența trăită, aveau drept indiciu atracția și preferința, plăcerea și dorința. Concentrîndu-se asupra acestor indicii ale valorii în orizontul fenomenologic al omului, pionierilor axiologiei le-a apărut mai netă latura *subiectivă* a valorii. Ea este subiacentă la Lotze. Ea este con-

strînsă să intre în patul procustian al apriorismului la Windelband sau Rickert și este exacerbată la Nietzsche, fără a fi însă interpretată într-o formă riguros conceptualizată. Gînditorii care au dat *primele formulări sistematice ale subiectivismului în axiologie* par a fi Meinong și Ehrenfels.

Ca discipol al fenomenologului Brentano, care pusese în evidență intenționalitatea cunoștinței, *Alexius von Meinong* a căutat cheia naturii valorilor, în domeniul psihologiei, îndeosebi în viața noțională. În lucrarea *Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Werttheorie* (1894), Meinong formulează o teză care are ecouri și în lucrările de azi, deși el a abandonat-o în ultimele lucrări : ceva are valoare cînd ne place și în măsura în care ne place. Ca atare, plecînd de la considerarea valorizării ca un fapt psihologic, examinarea naturii acestui fapt psihologic îl conduce la concluzia că aparține domeniului vieții emoționale, că este o problemă de sentiment. În orice valorizare există o judecată implicită, care afirmă sau neagă existența unui obiect și care ne produce o anumită reacție emoțională, o stare de plăcere sau durere. Valoarea ar fi tocmai această stare subiectivă, de natură emoțională, datorată faptului că raportarea subiectului la obiect printr-o judecată existențială produce sentimentul de plăcere. „Un obiect are valoare — scrie Meinong — în măsura în care posedă o bază afectivă pentru un sentiment al valorii". Valoarea apare astfel ca o funcție a sentimentului valorii și este explicată prin plăcere.

Teza lui Meinong — pe care o întîlnim și în „axiomele" axiologiei hedonist-utilitariste a lui Jeremy Bentham — a constituit punctul de plecare al unei exemplare polemici științifice care a dominat gîndirea axiologică de la sfîrșitul veacului trecut. Este vorba de polemica dintre doi prieteni și totodată doi discipoli ai aceluiași Brentano : Alexius von Meinong și Christian von Ehrenfels. Exemplară, deoarece ea conținea suficiente puncte de divergență pentru a constitui un dialog științific autentic, dar și suficiente puncte de contact, în afara cărora dezacordul ar fi fost total, dialogul imposibil și controversa sterilă.

Ehrenfels, care își expusese unele idei încă în *Werttheorie und Ethik* (1893), îi aduce lui Meinong următoarea obiecție : dacă un obiect ar fi valoros numai întrucît este capabil să ne provoace un sentiment de plăcere, atunci ar însemna că numai obiectele *existente* — singurele care pot procura plăcere — ar avea valoare. Or, spune Ehrenfels, noi acordăm valoare și unor obiecte care nu există și chiar nu vor exista niciodată pentru noi : justiția perfectă, binele absolut etc. Acordăm valoare unor obiecte care nu există, pe care nu le posedăm, care nu ne pot provoca plăcere dar pe care le dorim. De aceea, Ehrenfels respinge explicația valorii prin *plăcere* și — deschizînd un alt filon al interpretărilor subiectiviste din istoria axiologiei — explică valoarea prin *dorință* : constituie valoare orice obiect al dorinței noastre.

În 1895, în eseul *Über Werthalten und Wert*, Meinong răspunde acestei obiecții. Valoarea — spune el — este independentă de dorință, căci valorizăm obiecte pe care le și posedăm, pe care nu le mai dorim și dorim ceea ce nu posedăm pentru că asociem posesiunii prezumtive un sentiment de plăcere. Chiar dacă noi avem o pictură frumoasă în casă — și nu dorim alta, chiar dacă avem o sănătate înfloritoare — și nu dorim mai mult, noi ne gîndim că, dacă nu le-am avea, am suferi o pierdere foarte mare. Ca atare, noi valorizăm, independent de ceea ce dorim, chiar obiectele care nu există, întrucît ne putem da seama ce plăcere ar constitui pentru noi prezența lor și ce durere ne-ar provoca lipsa lor, faptul că ne privăm de ele. Un an mai tîrziu, în articolul *Von der Wertdefinition zum Motivationgesetze*, ținînd seama de noile argumente ale lui Meinong, Ehrenfels reexaminează și nuanțează concepția sa, fără a renunța însă la principiul ei de bază : explicarea valorii prin dorință. Noi valorizăm anumite lucruri existente, replică el, deoarece gîndim că, dacă n-ar exista sau dacă nu le-am poseda, le-am dori. Din această perspectivă, Ehrenfels definește valoarea ca o relație între subiect și obiect, care, în virtutea unei reprezentări clare și complete a existenței unui obiect, determină în subiect, printr-o gradualitate a simțămintelor (de la plăcere la suferință),

o condiționare emoțională mai intensă decît imaginea nonexistenței aceluiași obiect. Prin această definiție, Ehrenfels se apropie de poziția lui Meinong tocmai în momentul în care, în seducătorul „ping-pong" spiritual, acesta îi acceptă obiecția și admite că valorizăm chiar obiecte inexistente, întrucît resimțim că existența lor ne-ar procura un sentiment de plăcere. Meinong face distincție între valori *cuprinse în experiență*, cu alte cuvinte conținute într-un obiect prezent care ne procură plăcere, și valori *potențiale*, posedate de un obiect căruia îi resimțim absența. Valoarea unui obiect — scrie Meinong — constă în capacitatea lui de a determina sentimentele, nu numai în virtutea existenței obiectului, ci, de asemenea, prin nonexistența sa. Fără a abandona teza sa fundametală (senzația de plăcere ca ultim fundament al valorii), prin recunoașterea existenței unui conflict al motivelor în conștiință, Meinong se apropie de Ehrenfels, pentru care valoarea constă în capacitatea pe care o posedă un obiect de a stimula dorința în cursul acestei „bătălii a motivelor". Ultimul ecou al polemicii îl întîlnim în apendicele celui de-al doilea volum al lucrării lui Ehrenfels *System der Werttheorie* (1898), în care el definește valoarea ca o relație, fals obiectivată în limbaj, între un obiect și înclinațiile subiectului spre dorință, definiție care, după cum se știe, cu corective importante, a fost adoptată și de Tudor Vianu în *Introducere în teoria valorilor*. Cu aceasta se încheie celebra polemică dintre cei doi gînditori austrieci, polemică prin care s-au conturat primele poziții subiectiviste în axiologie (respectiv explicarea naturii valorii prin plăcere sau prin dorință) și căreia i-a urmat deplasarea preocupărilor lui Ehrenfels în teritoriul psihologiei *gestalt*-iste și trecerea lui Meinong, printr-o nu mai puțin faimoasă „teorie a obiectelor", pe poziții axiologice diametral opuse celor adoptate în primele lucrări.

Mai tîrziu, această dispută a fost reluată de neorealistul american *Ralph Burton Perry*, puternic influențat de G. E. Moore, de J. Royce și, îndeosebi, de pragmatismul lui James. În același an în care, la Berlin, Nicolai Hartmann publica una din lucrările fundamentale ale axiologiei moderne *(Ethik*, 1926), apare cartea lui Perry

General Theory of Value, în care natura valorii este explicată printr-un alt factor subiectiv : *interesul*.

Pentru autorul *Teoriei generale a valorii*, care caută caracterul generic al valorii în toate speciile de valori (etice, politice, estetice etc.), interesul este „sursa originară și trăsătura constantă a oricărei valori". Cînd introducem un coeficient de interes într-un obiect, cînd obiectul răspunde unor interese constatabile într-un fel sau altul în universul nostru psihologic, această prezență a interesului pentru noi în obiect ar constitui unicul semn al valorii. „Valoarea în sens generic — scrie Perry — se atașează nediferențiat la orice obiect al oricărui interes". Ceea ce este obiect al unui *interes* este *eo ipso* învestit cu valoare. Ca atare, valoarea ar fi o relație specifică, care se stabilește între un *interes* al subiectului (oricare ar fi forma particulară de manifestare) și obiecte (oricare ar fi statutul lor ontologic, fie real, fie imaginar). Astfel Perry ajunge la definiția : „X este valoros — un interes este cuprins (exprimat) în X". Din moment ce interesul subiectului conferă valoare oricărui obiect, real sau imaginar, conceptul de interes capătă o importanță primordială în axiologia lui Perry. Dar chiar dacă Perry, depărtîndu-se de sensul cuvîntului „interes" în limbajul uzual, dă un sens aparte acestui concept, desemnînd întreaga viață afectiv-motrică a individului (incluzînd dorința și aversiunea, voința și scopul, atracția și respingerea, plăcerea și neplăcerea), așa cum remarcă De Witt Parker (care îl critică sever pe Perry în articolul *Value as Any Object of Any Interest*, publicat în 1930, în „International Journal of Ethics"), conform teoriei sale, sursa valorii rămîne exclusiv în subiect, în satisfacția și reușita subiectivă. Perry neglijează faptul că o conduită axiologică este de regulă dezinteresată și neutilitaristă ; în ea interesul pentru o valoare este prezent doar ca *finalitate* (în sensul urmăririi unui scop), *și nu ca randament* sau impuls utilitarist. De altfel, definiția lui Perry, exclusiv psihologică, face inoperantă distincția intereselor după conținutul lor social. Nu mai putem distinge interese nobile de interese blamabile, nu mai putem adăuga interesului calificări de

natură morală și însuși binele, pe această cale, se transformă într-o reacție psihologică, identificabilă și comparabilă prin criterii pur formale: intensitate, preterință, intensiune.

Printr-o asemenea afirmație sîntem de acum în pragul unei noi poziții subiectiviste: *empirismul logic*. „Nouă" și nu „adevărată", pentru că progresul în filozofie nu se realizează, ca în știință, printr-o ascensiune lineară. Născut ca o reacție împotriva metafizicii spiritualiste și prelungind printr-o analiză logică a limbajului tradițiile empirismului clasic englez, empirismul logic transferă problematica valorilor în cîmpul experienței, așa cum aceasta ne apare prin limbaj. Se ajunge astfel la o formă originală de axiologie subiectivistă, ale cărei premise epistemologice apar formulate încă în *Tractatus Logico-philosophicus* al lui Ludwig Wittgenstein (1921), în lucrarea lui Rudolf Carnap *Der logische Aufbau der Welt* (1928) și, mai ales, în programul de „unificare a științelor" pe baza metodei logice de analiză, program elaborat de „cercul de la Viena" condus de Moritz Schlick și care urmărea eliminarea „problemelor metafizice" și a tuturor „problemelor lipsite de sens" în vederea clarificării conceptelor și propozițiilor științelor empirice. Analiza logică inițiată de Peano, Frege, Whitehead și Russell este considerată drept metoda care ar permite reducerea propozițiilor utilizate în demersul cognitiv la simple propoziții care se referă la ceea ce este constatabil imediat și empiric. Se ajunge astfel la distingerea *propozițiilor empirice* de așa-numitele *propoziții metafizice*, considerate în ansamblul lor ca „lipsite de sens". Ultimele propoziții — caracteristice de altfel axiologiei — nu ar fi apte să afirme nimic, nu ar fi nici adevărate nici false. Ca atare, axiologia este redusă la un corpus de propoziții lipsite de conținut teoretic sau cognitiv, care exprimă doar stări emoționale. Aceasta nu înseamnă însă, așa cum au afirmat unii critici marxiști grăbiți ai empirismului logic, o desființare a axiologiei, ci o reorientare (realmente criticabilă!) a demersului axiologic, centrat pe o analiză semantică. Problematica axiologică este redusă la examinarea semnificației

(meaning) unor termeni ca „bun", „frumos", „drept" și a altora cu importanță similară în abordarea valorilor.

De fapt, un asemenea mod de abordare a problematicii axiologice nu este chiar atît de original cum pare la prima vedere. Încă în 1923, doi lingviști, C. K. Ogden și I. A. Richards, în cartea lor *The Meaning of Meaning*, au pus în evidență printr-o relevantă analiză semantică existența unor numeroase pseudo-probleme axiologice. Referindu-se, de pildă, la cuvîntul „bun", ei încercau să dovedească faptul că, utilizîndu-l, noi nu afirmăm nimic cu privire la un obiect, act sau persoană căreia îi atribuim această valoare de a fi „bun", ci exprimăm exclusiv propria noastră stare emoțională. Utilizarea axiologică a cuvîntului „bun", scriu Ogden și Richards, este pur emoțională. „Utilizat astfel, cuvîntul nu se referă la absolut nimic și nu are vreo funcție simbolică... ; el servește doar ca semn emoțional, exprimînd atitudinea noastră față de ceva". Această teză este reluată, *mutatis mutandis*, de reprezentanții empirismului logic, care dau o tentă inedită subiectivismului axiologic. Ei nu mai afirmă că subiectul ar conferi valoare obiectului prin intermediul plăcerii (ca Meinong), al dorinței (ca Ehrenfels) sau al interesului (ca Perry). În schimb ei afirmă că, formulînd propoziții axiologice, subiectul exprimă doar o atitudine psihologică, o stare emoțională.

Rudolf Carnap și-a expus clar concepția cu privire la axiologie în două lucrări fundamentale din perioada în care se situa pe pozițiile empirismului logic : *Logische Syntax der Sprache* (1934) și *Philosophy and Logical Syntax* (1935). Pentru el, judecățile de valoare sînt doar forme deghizate ale normelor și imperativelor. Intre judecata de valoare „e rău să furi" și imperativul „nu trebuie să furi !" (sau „nu fura !"), diferența ar fi numai de formulare, nu și de conținut. Or, întrucît norma nu afirmă nimic, ci comandă sau exprimă o dorință, aceeași constatare s-ar impune și pentru judecata de valoare. Forma gramaticală a judecății de valoare ne induce în eroare, făcîndu-ne să căutăm zadarnic argumente pentru a-i dovedi adevărul sau falsitatea, în timp ce judecata de valoare exprimă o dorință, nu afirmă nimic și, ca

atare, nu poate fi adevărată sau falsă. În terminologia proprie empirismului logic, o asemenea judecată este considerată neverificabilă şi deci „lipsită de semnificaţie cognitivă". Carnap nu contestă nici un moment „semnificaţia expresivă", îndeosebi emoţională şi motivaţională a judecăţilor de valoare, chiar subliniază că în această semnificaţie rezidă eficienţa ei socială, dar el consideră că enunţurile axiologiei (ca teorie) întîmpină dificultăţi insurmontabile, întrucît au ca obiect judecăţi care nu sînt nici adevărate nici false, care nu afirmă nimic şi se rezumă la a exprima o dorinţă. Fiind doar acte subiective ale indivizilor concreţi, valorizările pot constitui, după Carnap, doar obiectul unor investigaţii empirice prin care sociologi sau psihologi ajung să le explice cauzal.

Deşi pe poziţii similare cu empirismul logic carnapian, profesorul londonez *Alfred Ayer* aduce un timbru aparte în corul doctrinelor axiologice subiectiviste moderne prin distincţia subtilă pe care o face între *exprimarea* unui sentiment şi *asertarea* că cineva are un anume sentiment. În lucrările sale ***Language, Truth und Logic*** (1950) şi ***Philosophical Essays*** (1954), Ayer denunţă confundarea *aserţiunii* sentimentului cu *exprimarea* unui sentiment, datorată faptului că exprimarea unui sentiment este de regulă acompaniată cu aserţiunea că cineva are acel sentiment. De exemplu, prin aceeaşi judecată exprim încîntarea în faţa unui peisaj şi totodată afirm că sînt încîntat. Subiectivismul axiologic tradiţional acorda atenţie preponderent aserţiunii, considerînd astfel că o judecată de valoare afirmă existenţa unei stări de spirit şi, ca atare, această judecată poate fi adevărată sau falsă, în măsura în care subiectul resimte sau nu starea de spirit asertată. Ayer elaborează însă o altă formă de subiectivism axiologic. Pentru el, judecata de valoare se reduce la *exprimarea* unei stări emoţionale şi, din acest considerent, nu poate fi nici adevărată, nici falsă, aşa cum un hohot de rîs nu poate fi adevărat sau fals. În sprijinul acestei teze, Ayer aduce faptul că propoziţiile „valorice" nu se pot contrazice una pe alta. Cînd X este în dezacord cu Y asupra valorii morale a unei acţiuni, poate, desigur, utiliza argumente pentru a-l convinge

că are dreptate, referindu-se la unele fapte desconsiderate de Y, arătîndu-i că a calculat greșit efectele acțiunii sale sau a ignorat anumite circumstanțe, cu alte cuvinte apelînd la judecăți cu un conținut factual. Dar atîta timp cît X și Y, deși sînt în acord total cu privire la fapte, au alte atitudini față de fapte, fondate pe alte scări de valorizare, vom asista la un „dialog al muților", și dezacordul nu va fi soluționat. Orice discutare a unei probleme valorice, spune Ayer, se bazează pe „scări de valori", care ar avea o tentă precumpănitor subiectivă, și, de aceea, conceptele axiologice ar fi pseudoconcepte, iar cuvintele care desemnează valori nu adaugă nimic conținutului factual al propozițiilor. Propoziția „Ai procedat rău furînd bani" nu adaugă nimic, după Ayer, față de propoziția „Ai furat acești bani", în sensul că *e rău* reprezintă o simplă conotație, și nu o denotație, nu sporește deci cu nimic conținutul empiric al propoziției, ci exprimă o dezaprobare morală. Este ca și cum am spune „ai furat acești bani" pe un ton indignat, dezaprobator. Printr-o surprinzătoare inadvertență pentru un gînditor care a eliminat cu precauție toate faptele de natură să-i zdruncine structura logică a teoriei, Ayer ajunge în acest punct să admită elemente care nu sînt empirice și pe care doctrina sa le respinge *de plano*. Este drept că putem omite adverbul „rău" fără a modifica sau sărăci semnificația lui „a fura", dar numai pentru că termenul „a fura" conține implicit o judecată de valoare. Nu poți fura „just" sau „demn". Termenul „a fura", cum remarcă Risieri Frondizi, nu este pur descriptiv, ci este încărcat cu semnificație axiologică și dacă îl înlocuim cu „a lua" (sau cu un alt termen neutru din punct de vedere axiologic), vom constata că conținutul propoziței, contrar argumentării lui Ayer, se modifică dacă adverbul lipsește. Pe această verigă atît de șubredă Ayer continuă totuși să se sprijine, argumentînd, mai departe, că, atunci cînd trecem de la valorizarea unui act concret la o afirmație generalizatoare de tipul „a fura bani e rău", am ajunge în stadiul în care dispare orice semnificație factuală și devin inoperante orice criterii logice de decidabilitate. Iată de ce, spune Ayer în concluzie, judecățile care conțin termeni axio-

logici, fiind lipsite de semnificație factuală, nefiind nici adevărate nici false, pot fi analizate doar din punctul de vedere al simțămintelor exprimate și al reacțiilor provocate. Aceasta este însă sarcina psihologiei și a sociologiei. Spre deosebire de Carnap, Ayer neagă existența unui domeniu al valorilor ireductibile în domeniul factual și ne propune paralizanta „teorie emoțională" în axiologie, îmbrățișată cu entuziasm de Charles L. Stevenson, sub forma alternativei : judecățile de valoare sau sînt judecăți empirice, sau sînt „lipsite de sens", întrucît exprimă o vagă stare emoțională.

Intr-o manieră care poartă pecetea unei personalități proeminente a ultimului secol, axiologia empirismului logic a dobîndit rezonanțe patetice în opera lui *Bertrand Russell*, gînditorul care cu greu poate fi încadrat strict într-un anumit curent axiologic și care chiar după moarte provoacă coșmaruri spiritelor înguste, obișnuite să suspecteze de superficialitate amplitudinea preocupărilor filozofice. Logician și epistemolog, autor al unor remarcabile lucrări antireligioase, antimetafizice, antitotalitariste și pacifiste, Russell a elaborat în lucrarea *Religion and Science* (1935) și a dezvoltat ulterior o interesantă teorie axiologică, cu o vagă coloratură neorealistă, dar convergentă pe multe planuri cu cea empirist-logică. De la bun început, el relevă importanța problematicii axiologice pentru activitatea practică a oamenilor. Dar, în același timp, el consideră că ea este „așezată în întregime în afara domeniului cunoașterii", întrucît, atunci cînd spunem că ceva are valoare, noi nu enunțăm un fapt independent de sentimentele personale, ci „dăm expresie propriei noastre emoții". Demonstrația efectuată de Russell, și care se sprijină pe analiza ideii de „bine", este impecabilă logic, dar pornește de la surprinzătoarea adoptare necritică a postulatului : tot ce este privit ca bun sau rău este în conexiune cu dorința. Ca atare, atît axiologia, cît și etica ar ridica la rangul de semnificații universale enunțuri asupra dorințelor personale, desconsiderînd faptul că propoziții de tipul „acesta este un paralelogram" enunță o proprietate obiectivă a unui obiect, pe cînd propoziții de tipul „aceasta este bine în sine" exprimă doar o dorință, sînt în afara

oricăror distincții posibile între adevăr și fals. Cei care vorbesc despre natura obiectivă a valorii fac — după autorul *Principiilor matematicii* — o confuzie, datorată faptului că dorința este *particulară*, pe cînd ceea ce dorim este *universal*. Dacă spun „toți chinezii sînt budiști", falsitatea judecății poate fi dovedită prin semnalarea unui chinez care este creștin sau ateu. Cînd spun însă „cred că toți chinezii sînt budiști", pentru a proba falsitateta judecății trebuie să dovedesc că nu cred ceea ce spun. Dacă cineva afirmă „frumosul este iubit", pot să interpretez că aceasta înseamnă „toată lumea iubește frumosul" (corespunzător lui „toți chinezii sînt budiști"), deși el afirmă „vreau ca fiecare să iubească frumosul" (corespunzător lui „cred că toți chinezii sînt budiști"). În a doua variantă, aserțiunea noastră se referă la starea de spirit a unei persoane și, ca atare, aparține domeniului psihologiei. În prima variantă, ea aparține axiologiei, dar în acest caz nu afirmă nimic, nu are un conținut cognitiv, exprimă o dorință. Prin această argumentare, poziția lui Russell coincide cu cea a lui Ayer. Mai practic, o anticipează. Și, cu o luciditate pe care Ayer nu a avut-o niciodată, Russell recunoaște deschis că îmbrățișează „o formă a doctrinei valorilor care este denumită subiectivistă".

Dar luciditatea lui Russell nu se oprește aici. El pune în evidență dificultatea pe care a întîmpinat-o și care l-a obligat să adopte o poziție subiectivistă precară. „Temeiul principal pentru adoptarea acestei optici (doctrina subiectivistă a valorilor) — scrie Russell — este completa imposibilitate de a găsi vreun argument spre a dovedi că acesta sau aceea are valoare intrinsecă". Cu alte cuvinte, el a adoptat poziția subiectivistă nu pentru că ar contesta în principiu, ci pentru că n-a reușit să *găsească* criterii obiective. Odată adoptată însă această poziție, Russell trage din ea toate consecințele posibile. Și, în primul rînd, o consecință care poate părea paradoxală: viciul nu există. Dacă orice dispută asupra valorilor implică o simplă deosebire de gust și nu există criterii obiective pentru a determina cine are dreptate, atunci viciul dispare. Același act care este vi-

cios pentru un om poate fi virtuos pentru un altul. Dar această teză nu are la Russell consecințe imorale sau amorale, ci, dimpotrivă, el consideră că poate oferi un suport pentru amplificarea și adîncirea simțului obligației morale. Obligația morală — spune Russell — poate de-abia acum să influențeze hotărîtor conduita noastră, trăgîndu-și izvorul nu din credință (căci „iadul, ca loc de pedeapsă pentru vicioși, devine irațional"), ci din dorință. Dar, spre a se realiza acest deziderat, trebuie să avem un criteriu pentru a valoriza o dorință, pentru a o considera superioară alteia, pentru a preveni funcționarea unor dorințe imorale. Acest criteriu este pentru Russell de ordin sociologic. Ierarhizăm dorințele după consecințele lor generale asupra colectivității sociale, după măsura în care sînt aprobate de societate. Dar, ajunsă în acest punct, concepția lui Russell întîmpină noi probleme. Căci ce criterii va utiliza societatea pentru a aproba sau dezaproba o dorință sau o comportare ? Dacă nu există criterii etice (și Russell nu le admite !), atunci totul va depinde de obiceiuri, tradiții, habitudini. Vom fi în plin conformism. Și dacă societatea este coruptă, nu va aproba oare tocmai imoralismul ? Pentru a evita asemenea consecințe, Bertrand Russell admite implicit — cum remarcă subtil Risieri Frondizi — un criteriu axiologic deasupra și în afara aprobării sociale. Acesta apare implicit în pledoaria sa pentru „dorințe impersonale cu largă semnificație socială", pentru „cultivarea dorințelor mari și generoase prin virtute și inteligență", pentru urmărirea „fericirii generale a omenirii". Cu alte cuvinte, la Russell există de fapt, fără a fi formulat riguros, un criteriu pentru ierarhizarea valorilor, dar, întrucît nu-l poate transcrie în limbajul filozofiei sale, pe de o parte, îl utilizează într-o manieră voit literaturizantă, pe de altă parte, susține că nu există. Dar, dacă nu există un criteriu axiologic obiectiv, care să garanteze o firească ierarhie etică a dorințelor, de ce se crede Russell îndreptățit să prefere dorințele generoase, mari, impersonale celor meschine, instinctuale, egoiste ? Pentru a nu identifica ceea ce *este* cu ceea ce *trebuie* să fie, *binele* cu *doritul,* pentru a închide „supapele" prin care oricînd

își pot face loc undele imoralismului și nihilismului etic, este indispensabil un *criteriu* al valorizărilor. Căutarea febrilă și fără rezultat a unui asemenea criteriu are, la Russell, rezonanțe de luciditate și rigoare proprii clasicismului lui Corneille. Această dramă a subiectivismului axiologic dobîndește în filozofia existențialistă patetismul și tragismul dramelor shakespearene.

Axiologiile ontologiste de tip *existențialist* ocupă un loc aparte în ansamblul doctrinelor subiectiviste. Ele degajă căldură umană, patos existențial, reacție necruțătoare față de abordarea mecanicist-reducționistă a condiției umane, săgeți percutante la adresa civilizației tehnocratice occidentale, o vie conștiință a demnității și ireductibilității valorilor umane. Punctul de plecare al axiologiei existențialiste nu este judecata de valoare, ci omul, cu trăirile lui, cu experiențele lui de viață. Prin eliminarea temporalității, a istoriei economice și sociale (considerată „vulgară"), nu mai este însă vorba de om ca „ansamblu al relațiilor sociale" (Marx), ci de experiența trăită a individului izolat. Pornind, într-un fel sau altul, de la Sören Kierkegaard, existențialismul consideră, de regulă, omul drept o ființă care nu are „esența" sa proprie, ci și-o creează prin existența sa, în funcție de modul în care valorizează fiecare situație, mereu deschisă spre viitor, alegînd una sau alta dintre posibilitățile de acțiune. Susținînd că „existența", redusă la experiența *trăită* a subiectului, precedă și determină „esența", inaccesibilă cunoașterii raționale și sesizabilă doar prin trăirea intensă a unor sentimente de neliniște, teamă, grijă, desperare, și a conștiinței vinovăției, îndeosebi în „situații-limită", existențialismul face de obicei apel la metoda „reducției fenomenologice" a lui Husserl. Prin acest procedeu, constînd în „a pune între paranteze" în cîmpul conștiinței tot ce ține de realitatea obiectivă, tot ce a fost obținut prin rațiunea discursivă, existențialiștii consideră că pot sesiza, grație intuițiilor emoționale, adevăratele dimensiuni ale umanului. Dar, în același timp, în varianta sa majoră, heideggeriană, existențialismul devine iconoclast față de Husserl. Omul, redus de Husserl la o conștiință pur transcendentală, devine o ființă tensionată emoțional și cu o al-

cătuire concretă globală. Analiza fenomenologică husserliană devine acum un fel de ermeneutică, operînd cu reducții și schimbări succesive nu pentru a căuta un imperiu obiectiv al unor esențe ale conștiinței (așa cum vor încerca Max Scheler sau Nicolai Hartmann), ci căutînd structurile fundamentale ale experiențelor existențiale ale omului. Reducția fenomenologică, utilizată, cum vom vedea, de Max Scheler pentru construirea unei ontologii *esențialiste* și a unei axiologii *obiectivist-absolutiste*, este utilizată de Martin Heidegger pentru crearea unei ontologii *existențialiste* și a unei axiologii *subiectivist-relativiste*.

Pentru existențialism, structurile axiologice sînt „centrate" pe experiența trăită a ființei umane. Iar ființa umană, spune Heidegger, este „azvîrlită" atît în lumea mută a lucrurilor, cît și (ca „persoană") în lumea anonimă a „celorlalți" *(Das Mann)*. Înstrăinată funciarmente prin această dublă „cădere", ființa individuală riscă să se cufunde în micile bucurii alterate ale cotidianului, să nu-și trăiască viața autentic, să nu aibă — prin teamă și grijă — experiența axiologică în situațiilimită. Valoarea reprezintă, în această perspectivă, o motrice a subiectivității umane izolate de lume, punctul ei originar și, totodată, îndepărtata perspectivă spre care se îndreaptă. Valoarea este orice act preferențial izvorît dintr-o existență *autentică*, dintr-o trăire cu *autenticitate* a vieții. Reluînd această temă a „autenticității", Karl Jaspers consideră, de asemenea, că existența umană „autentică" presupune orientarea omului spre sine însuși, ocolirea frămîntărilor cotidiene care ar conferi omului doar o existență „neautentică". Raportările axiologice ale omului ar fi, prin însuși statutul lui ontologic, supuse acțiunii a două puteri divergente, cu efecte tragice : *legea zilei* (care i-ar cere claritate, consecvență, fidelitate, i-ar comanda să-și formuleze idealuri și să le realizeze în lume) și *pasiunea nopții* (care i-ar inspira omului dorința de a refuza comandamentele rațiunii, precipitîndu-l spre „realizarea" existenței sale prin distrugere și ruinare). Jaspers susține că această ambiguitate a existenței — supusă antinomiei „zilei" și „nopții" — ar face rațiunea neputincioasă.

Omul nu s-ar putea cunoaște decît prin așa-numita lectură a „cifrului“, pe care i-l oferă experiența trăită, îndeosebi în acele „situații-limită“ (cum sînt eșecurile), cînd tensiunea cerințelor antinomice ale „zilei“ și „nopții“ atinge apogeul și cînd omul, în fața refuzului realului de a-i realiza proiectul, devine introvertit și intuiește, în stări de mare tensiune emoțională, „misterul“ său. Renunțați la cunoașterea științifică a omului, abandonați pretențiile de a raționaliza universul și retrageți-vă în dimensiunile vieții interioare pentru a descoperi acolo, prin autonomie și puritate deplină, prin dăruire și tensiune emoțională, „misterul valorilor“ — aceasta este recomandarea frecventă a axiologiilor de tip existențialist.

Chiar dacă unele lucrări ale lui Heidegger sau Sartre sînt un fel de „stații seismografice“ de înregistrare subtilă și fină a înstrăinării umane, existențialismul respinge nu numai sensul spiritualist al „binelui“ sau „dreptului“ în general, ci respinge totodată orice criterii obiective de valorizare. Orice evaluare constituie o subiectivizare, argumentează Heidegger, întrucît „prin calificarea ca valoare ne mărginim să considerăm lucrul calificat drept pur obiect pentru estimarea omului“. Ca atare, nici o valoare n-ar avea fundament, iar alegerea devine lipsită de importanță, întrucît nu există o ierarhizare obiectivă, și nici una din posibilități nu poate fi justificată mai mult. Eu sînt aceea care, alegîndu-mi țelurile, îmi întemeiez valoarea lor, scrie Simone de Beauvoir, pornind de la premisa că în actul de valorizare nu există nici un punct de vedere exterior subiectului apreciator. Concluzia unui asemenea raționament apare net la Jean-Paul Sartre cînd afirmă că oamenii sînt „condamnați la libertate“, căci, neavînd criterii obiective de ierarhizare valorică, ei descoperă că toate activitățile umane sînt echivalente. Dacă valorile n-au nici un suport în realitatea obiectivă, devine lipsit de importanță ce preferi. Totul este să preferi. Devine lipsit de importanță ce alegi. Totul este să alegi. Devine echivalent dacă alegi ca model în viață un gigant al cunoașterii umane (Kant), un simbol al extazului mistic (Saint Vincent de Paul) sau pe cele-

brul Casanova, pentru care fiecare nouă femeie cucerită este o nouă etapă în „studiul filozofic" al vieţii. Coincidenţa „alegerii cu valorizarea" şi a „omului cu libertatea" este împinsă de Sartre pînă la punctul în care, prin excluderea oricărei raportări a actelor la determinările obiective, se şterge orice distincţie între actele noastre, care sînt libere, şi cele care nu sînt libere. Această teză a fost admirabil amendată critic de Fernard Alquié într-o recenzie a lucrării lui Sartre *l'Être et la Néant* (publicată în „Cahiers du Sud", nr. 273—274, 1945), „de o libertate care se confundă cu lanţurile noastre şi rămîne mereu egală cu sine, care nu e un mijloc de a ne depăşi, de a ieşi din noi înşine, de a face lumea cu adevărat mai bună, omul nu are nevoie". Se denunţă astfel paradoxala consecinţă a lipsei de repere în axiologia existenţialistă : „fascinaţia actului în neantul prin care lumea există". Ni se legitimează uriaşa resursă de valorizare, dar sîntem frustraţi de orice termeni obiectivi de referinţă. Ni se conferă libertate de alegere, dar ea se converteşte instantaneu într-o condamnare. Căci acţiunile considerate libere în virtutea unor valorizări lipsite de criteriu vor suporta inevitabil rigorile necesităţii desconsiderate. Şi atunci Antoine Roquentin, personajul principal din romanul lui Sartre *Greaţa,* va exalta libertatea gratuită de valorizare în accepţia ei existenţialistă, dar va recunoaşte, în momente de luciditate, că ea este falsă şi iluzorie, mărturisind : „eu nu sînt liber pentru că eu nu pot să fac ce vreau". Este, în formula personajului sartrian, o sinceră autorecunoaştere a eşecului axiologiei existenţialiste, a eşecului axiologiilor subiectiviste în general.

În pofida achiziţiilor teoretice incontestabile pe care le-a prilejuit, şi pe care le-am subliniat în cursul expunerii, subiectivismul nu a reuşit să rezolve marile probleme ale axiologiei. Şi, mai ales, problema naturii valorilor. Viciul principal al acestei perspective teoretice, atît în varianta ei clasică, cît şi în variantele moderne, este unilateralitatea. Sînt multe observaţii penetrante, multe analize subtile şi interesante, dar din relaţia axiologică „subiect-obiect" se ia în considerare un singur ter-

În al patrulea rînd, poziția subiectivistă, îndeosebi în varianta modernă, empirist-logică, postulează dogmatic adevăruri care implicau demonstrație și elimină automat toate faptele care ar putea contrazice doctrina. Carnap, de exemplu, afirmă că axiologia nu se legitimează ca disciplină filozofică pentru că judecățile de valoare diferă de imperative și norme doar prin formulare. Prima teză ar fi validată dacă ar fi demonstrată cea de-a doua, din care a fost dedusă printr-o inferență logică. Or, a doua teză nu este demonstrată și nici n-ar putea fi demonstrată, deoarece normele sînt validate tocmai pentru că se bazează pe judecăți de valoare determinate, cu un conținut distinct de cel al normelor pe care le întemeiază axiologic. Pe drept cuvînt, John Dewey, utilizînd chiar „arma" lui Ayer — analiza semantică —, îi reproșează acestuia ambiguitatea cuvintelor „exprimă" și „stare emoțională" în enunțul „judecata de valoare exprimă o stare emoțională". Ayer, de asemenea, susține, pe de o parte, că valorile nu sporesc cu nimic semnificația unor propoziții (ceea ce, cum am arătat cu prilejul analizei exemplului „ai procedat rău furînd bani", este fals), iar pe de altă parte, că deosebirile de valorizare au sens doar în măsura în care se reduc la un dezacord de cunoaștere, soluționabil prin raportarea la fapte. El elimină astfel automat din sfera de cercetare dezacordul specific „cîmpului" axiologic, care este un dezacord de *atitudine*, și nu de *cunoaștere*. Un asemenea dezacord, care provine din atitudini și valorizări diferite ale aceleiași fapte, și nu din informații diferite asupra faptelor, poate fi astăzi investigat prin mijloace riguros științifice, pe baza „scărilor de atitudine" construite de diferiți cercetători în domeniul psihologiei sociale. În refuzul empirismului logic de a accepta orice criteriu axiologic este afirmată, fără a fi însă demonstrată, prioritatea absolută a valorilor logice față de toate celelalte valori. Dar — ne întrebăm — de ce am accepta, fără o demonstrație logică, să reducem toate valorile la ceea ce este abordabil exclusiv prin criterii logice de decidabilitate ? Urmărind îndreptățit să nu rupem cunoașterea de valorizare, ajungem astfel la imposibilitatea de a le mai distinge, pe

care Lévy-Brühl o considera caracteristică unei „mentalităţi prelogice". Şi, reducînd valorile la fapte comportamentale, nu se desfiinţează oare studiul specificităţii lor şi nu se transformă analiza axiologică în ceea ce A. K. Saran numea „o varietate a ficţionalismului" ?

În al cincilea rînd, în varianta sa existenţialistă, subiectivismul axiologic substituie fetişizării empirist-logice a „conceptului" dispreţul faţă de „concept" şi chiar faţă de ştiinţă, faţă de perspectivele pe care aceasta le deschide pentru cunoaşterea omului şi umanizarea cadrului său de viaţă. Tocmai de aceea se ajunge la acel dezarmant „dezacord între intenţii şi realizare", analizat subtil de Dumitru Ghişe în *Existenţialismul francez şi problemele eticii*. Critica justificată a panlogicismului se prelungeşte astfel într-o totală descalificare a investigaţiei ştiinţifice a valorilor, care ar risca să fortifice mirajul unei existenţe „neautentice", vizînd realităţi empirice, şi nu „abisurile conştiinţei". Or, cunoaşterea ştiinţifică poate contribui substanţial la explicarea şi înţelegerea „lumii valorilor". Astăzi, cunoaştem mai bine, graţie ştiinţei, atît ereditatea individului, cît şi „ereditatea" speciei umane, cu alte cuvinte *cultura*, care oferă modele de comportament pentru soluţionarea situaţiilor tipice. Cunoaştem mai bine atît structurile sau mecanismele gîndirii, natura relaţiilor interpersonale şi intergrupale, geneza codurilor morale şi juridice, cît şi finele reacţii afective ce caracterizează psihologia umană, rolul acestora în actul valorizator. Refuzul conceptului de către subiectivismul de tip existenţialist înseamnă refuzul unei rigori posibile, şi nu iluzorii. Ca şi refuzul referinţelor la experienţa trăită, el transformă slăbiciunile unei doctrine în care nu poate găsi criterii obiective ale valorizării într-o sterilă deplîngere a imperfecţiunii unei lumi unde domnesc haosul moral şi cecitatea axiologică, unde omul ar fi un Sisif obligat să accepte lumea aşa cum este, imperfectă, fără sens, fără valoare. Privind problematica axiologică printr-o optică deformantă, existenţialismul are, prin înseşi premisele sale teoretice, un unghi de vedere care oferă numai pete, şi nu culori, numai o hao-

tică întretăiere de linii, şi nu un desen, numai aparenţa exterioară a relaţiilor dintre oameni, şi nu semnificaţia sa socială. Marx remarca încă acum un secol că un asemenea punct de vedere „nu este indicat pentru o apreciere a *valorii* lucrurilor, căci cum ar putea să-mi servească drept temei pentru o apreciere şi un discernămînt just un punct de vedere, cu privire la întregul univers, nu exprimă decît ideea anodină că tot ce există este imperfect. Însuşi acest punct de vedere, conchide Marx, este cea mai imperfectă dintre toate imperfecţiunile pe care le vede în jurul său".

În al şaselea rînd, considerînd că orice dorinţe, interese sau plăceri sînt valorizabile, poziţia subiectivistă nu poate surprinde specificul *subiectului axiologic,* întrucît priveşte dorinţele, plăcerile sau interesele în afara oricăror *condiţionări de ordin social şi cultural.* Disocierea individualului de social viciază, chiar în punctul de plecare, întreaga construcţie axiologică a existenţialismului. Subiectul axiologic este confundat fie cu subiectul psihologic (în cazul subiectivismului de tip clasic sau al existenţialismului), fie cu subiectul epistemic (în cazul empirismului logic). În acest fel, se neagă existenţa unor *premise* şi *repere obiective* ale actului de valorizare. Este adevărat că omul resimte valoarea prin intermediul unor dorinţe sau atracţii preferenţiale, dar pentru a explica de ce există un consens asupra valorii muzicii mozartiene sau picturii lui Rembrandt, de ce preţuim demnitatea şi curajul, de ce — cum afirmă textual Russell — trebuie să „cultivăm dorinţele largi şi generale care urmăresc fericirea omenirii", sîntem nevoiţi să recunoaştem în anumite obiecte, reale sau ideale, prezenţa unor atribute intrinseci, care oferă suport reacţiilor noastre preferenţiale, axiologice. Demersul axiologic nu-şi propune să lămurească *doritul,* ci *dezirabilul,* şi aceasta implică luarea în considerare a datelor obiective care circumscriu, condiţionează, susţin şi ghidează opţiunile noastre axiologice. Spre aceste aspecte, neglijate sau minimalizate de subiectivism, s-a îndreptat atenţia unei alte orientări în axiologie, care a ajuns, printr-o unilateralitate simetrică, la hipertrofierea şi absolutizarea momentului obiectiv al valorii.

Absolutizarea momentului obiectiv al valorii s-a produs ca o reacţie faţă de erorile interpretărilor subiectiviste şi relativiste în axiologie. De la „obiectele sînt valori pentru că subiectul le valorizează !" se trece acum la „subiectul le valorizează pentru că ele sînt valori". Reacţiile preferenţiale ale omului, chiar codurile morale, apar deci întemeiate pe principii din afara experienţei. Şi, pentru a se asigura obiectivitatea acestor principii evitîndu-se contrazicerea lor de către experienţă (tot atît de hulită în interpretarea „obiectivistă" pe cît era de exaltată în cea „subiectivistă"), s-a recurs, de regulă, la o fondare aprioristă a universului axiologic.

Spun „de regulă", pentru că există şi unele excepţii, dintre care cea mai notabilă este, probabil, *teoria sociologistă a valorilor*, elaborată de *Emile Durkheim*. Respingînd, rînd pe rînd, psihologismul ca şi utilitarismul, naturalismul, ca şi apriorismul, Durkheim elaborează coordonatele unei seducătoare doctrine axiologice, conferind valorii transcendenţă şi valabilitate obiectivă în virtutea apelului la reperul uman, dar extraindividual, al „reprezentărilor colective". Valorile, spune Durkheim, sînt *fapte* de origine socială şi au o obiectivitate „tot atît de efectivă ca şi lucrurile", care derivă din dezirabilitatea socială a acestora, resimţită ca o forţă transcendentă implacabilă, la nivelul dorinţelor individuale. În acest spirit, Durkheim, într-o celebră comunicare susţinută în 1911 la Congresul de filozofie de la Bologna *(Distinction des jugements de valeurs et des jugements de réalité)*, şi, ulterior, Céléstin Bouglé au meritul de a fi făcut o subtilă distincţie între judecăţile de existenţă şi judecăţile de valoare, evidenţiind că judecăţile de valoare nu se reduc la exprimarea unor stări emoţionale şi nici la afirmarea unor preferinţe subiective, ci ele se referă întotdeauna la realităţi sui-generis, care transcend conştiinţa individuală şi ţin de domeniul „reprezentărilor colective". Durkheim atribuie acestor „reprezentări colective" un caracter „obiectiv", care decurge din faptul că ele sînt supraindividuale şi pătrund din afară, sub formă de reguli morale, religioase, juridice etc., impunîndu-se prin con-

strîngere indivizilor. Din această perspectivă, o judecată de valoare presupune nu *constatarea* unei preferinţe (prezentă în exemplul : „prefer berea vinului"), ci enunţarea unei *aprecieri*, pe baza unor „idealuri care... înapoia lor au forţe reale şi active, forţele colective". Dar, în acest fel, problema valabilităţii obiective a valorilor rămîne nerezolvată. Dacă obiectivitatea valorilor se întemeiază pe „idealurile colective", rămîne deschisă problema : pe ce se întemeiază valabilitatea obiectivă a acestor idealuri ? Cum pot fi valorile obiective, sau transcendente, dacă ne sînt date într-o experienţă socială, variabilă şi fluctuantă ca şi cea individuală ? Pentru a putea depăşi asemenea contradicţii, cele mai proeminente doctrine obiectivist-absolutiste refuză să confere o „realitate metafizică" comunităţii sociale sau altei instanţe extra-axiologice, pentru a atribui transcendenţă şi obiectivitate metafizică *valorii* însăşi, înainte şi independent de orice experienţă umană individuală sau colectivă. Prin aceasta, trecerea de la hipertrofierea momentului subiectiv la absolutizarea momentului obiectiv al valorii devine, implicit, o trecere de la un *empirism* axiologic la un *apriorism* axiologic.

Încă înainte de apariţia teoriei sociologiste, o asemenea soluţie a fost propusă de *teoria epistemologică a valorilor*, iniţiată de şcoala neokantiană de la Baden. Răspunzînd apelului lui Beneke (1832), reluat obsesiv de Otto Liebmann (în *Kant şi epigonii), Windelband* şi *Rickert,* se reîntorc „înapoi la Kant", mai precis la dihotomia kantiană între teoretic şi practic, între fapte şi valori. Dar, în timp ce Kant aşeza valoarea în străfundurile transcendentale ale fiinţei umane, Windelband şi Rickert consideră valoarea ca o entitate absolută şi autonomă, independentă de fiinţa umană şi în genere de existenţă, supraordonată acestora. Pentru prima oară se constituie astfel o axiologie de tip modern, avînd drept laitmotiv teza ireductibilităţii domeniului *valorii* la domeniul *existenţei.* Prin Bruno Bauch se ajunge chiar la teza primatului absolut al valorii.

În maniere diferite, Windelband şi Rickert plasează valorile într-un „imperiu" transcendental, supraindividual şi atemporal, care se ridică maiestuos deasupra

existenței empirice și nu este derivabil din aprecierile capricioase ale subiectului. Valorile devin un fel de „obiecte" ideale cu totul aparte, căci ele constituie un imperiu transcendental situat dincolo de subiect și dincoace de obiect, un plan al unor „valabilități" eterne, supraumane și atemporale, ireductibile și autonome. Cum o spune textual Rickert în *System der Philosophie* (mergînd în prelungirea unei idei a lui Lotze), „valorile nu aparțin unei regiuni determinate a existenței, ci regiunii speciale a valabilității". Valorile nu au existență, ci au *valabilitate*. Ele nu au *temporalitate*, ci *eternitate*. Afirmarea unui existent n-are *temei* și implică introducerea unui *sens* din afară, pe cînd afirmarea unei valori este propriul ei *temei* și este un *sens* „în sine". Negarea unui existent ne conduce spre *nonexistent*, spre neant, pe cînd negarea unei valori (a binelui sau frumosului) înseamnă afirmarea unei *valori contrarii* intim corelată cu ea (răul sau urîtul). Existentul este traductibil în *conștiința generică*, pe cînd valorile, constituind o specie de „sensuri în sine", situate pe un plan mediator între cel teoretic și cel practic, sînt asemenea „valabilități eterne" comprehensibile doar la nivelul *conștiinței normative*. Prin înalta demnitate care li se acordă, valorile sînt sustrase iremediabil oricărei investigări științifice, dar în virtutea aceleiași demnități, neokantienii nu ezită să explice prin valori atît cultura, cît și viața socială în ansamblul ei. Mai mult, chiar viața ajunge să fie gîndită din punctul de vedere al accentelor axiologice, întrucît valoarea, cum spune Rickert, nu se realizează de la sine, ci prin participarea la această valoare a insului apt să treacă de la faza „suflet" (guvernată de impulsuri biologice, hedoniste) la faza „spirit" (guvernată de „sensuri axiologice") și să articuleze astfel valorile eterne în planul existenței, prin crearea bunurilor culturale. Dînd sens actelor creatoare de bunuri culturale, valorile devin, pentru neokantienii școlii badice, un fel de „matrici" sacralizate ale culturii. Incluzînd în sfera fenomenelor istorice doar acele fenomene care au însemnătate pentru om, care sînt „obiectivări ale unor valori" sau au o „raportare la valori" (eine Wertbezogenheit), Rickert

ajunge pe această cale să explice raporturile sociale prin valori, şi nu valoarea prin raporturi sociale, conjugînd statuarea unei opoziţii între existenţă şi valoare cu decretarea unei opoziţii între „ştiinţele despre natură" (singurele care ar putea descoperi legi) şi „ştiinţele despre cultură" (care trebuie să dezvăluie valorile ce întemeiază şi dau sens fenomenelor istorice). Se ajunge, pe această cale, la o nouă dihotomie în planul judecăţii. Pentru Windelband, „judecăţile de existenţă" apar descriptive, exacte, dar fără temei şi fără nimic peren în cuprinsul lor, pe cînd „judecăţile de valoare" sînt considerate prescriptive, purtătoare de sens cu valabilitate universală şi avînd un temei intrinsec. Pentru Rickert (în *Von Systeme der Werte*), aceste două tipuri de judecăţi nu se mai află într-o contradicţie implacabilă (considerată de Windelband „un mister de nedezlegat"), ele se pot armoniza printr-o subtilă distincţie a „sensului imanent" de „sensul transcendent" şi prin depăşirea normativistă a criteriului pur formal al valabilităţii logice specific teoriei neokantiene a adevărului. Dar, prin aceasta se ajunge la un panvalorism, la un „imperialism" axiologic, în care însuşi actul teoretic este sortit să asculte umil de ordinele tiranice ale lui *Sollen!* („trebuie" !).

Această consecinţă funestă a neokantianismului este evitată de cea mai relevantă şi mai influentă variantă a axiologiilor obiectivist-absolutiste, prin soluţia propusă, dintr-o perspectivă fenomenologică, de *Max Scheler*. *Sollen*-ul („trebuie") încetează acum să mai fie punctul de plecare şi corolarul axiologiei. El este înlocuit prin *Fühlen* („simţirea"), în aşa fel încît obiectivitatea valorii nu se mai realizează prin datorie, obligaţie, devenind o subtilă „ademenire" de a participa la lume prin intuirea pură a unor sensuri apriorice pe care le-ar conţine afectivitatea individului.

Sub influenţa lui Husserl şi Brentano, Scheler a considerat fenomenologia drept calea pentru a evita atît logicismul transcendentalist kantian sau neokantian, cît şi psihologismul empirist, elaborînd în *Der Formalismus in der Ethik und die materiele Wertethik* (vol. I, 1913 ;

vol. II, 1916), o originală doctrină axiologică, caracterizată, de regulă, ca o „teorie a apriorismului material al valorilor".

Etica lui Scheler își propune să continue apriorismul eticii lui Kant, dar să înlăture formalismul raționalist al acesteia. Reproșîndu-i lui Kant o dublă confuzie (între *apriori* și *formal*, între *apriori* și *rațional*), Scheler își propune să corecteze aceste neajunsuri printr-o etică materială a valorilor și un apriorism emoțional.

Scheler păstrează apriorismul, în virtutea căruia Kant demonstrase nonsensul oricărei încercări de a da o validare empirică și inductivă eticii. Dar el consideră că, identificînd ilicit *aprioricul* cu *formalul*, Kant suspectează pe nedrept orice etică doritoare să găsească repere obiective de empirism și paninductivism, de heteronomie și hedonism, de centrare ilicită a valorizării etice in egoismul instinctual al omului. Kant, de fapt, respinge orice etică materială pentru că ar fi o etică a *bunurilor* și *scopurilor*. Prin aceasta Kant comite, conform interpretării scheleriene, două erori. În primul rînd, confundă *bunurile* cu *valorile*. Or, bunurile sînt „lucruri" valorizate, au o existență empirică, pot fi create sau distruse, sînt fluctuante, schimbătoare și, ca atare, ele nu pot întemeia valori morale caracterizate prin generalitate și necesitate. În al doilea rînd, Kant consideră că scopurile ar fi independente de valori și ar oferi criterii de „măsurare" și ierarhizare a valorilor morale. Or, *scopurile* depind de *valorile* care sînt de realizat prin intermediul lor și, ca atare, valorile polare „bine-rău" nu pot fi extrase din *conținuturile* empirice ale scopurilor. Intenția lui Scheler este de a elimina erorile identificate în argumentația kantiană prin construirea unei *etici axiologice* care să fie concomitent *materială și apriori*. Cheia de boltă a acestei etici devine principiul independenței și priorității *valorilor* atît față de *bunuri*, cît și față de *conținuturile scopurilor*.

Scheler va face, de aceea, două distincții fundamentale. Prima distincție este aceea între *bun și valoare*. Valoarea este independentă de purtătorul ei material, „bunul", care o încorporează și, ca atare, este neavenită aprehensiunea ei pornind de la „bunuri" singulare, printr-o

inducție generalizatoare. Dimpotrivă, prezența prealabilă a valorii ar conferi unor obiecte atributul unor „bunuri" care au ecou în sensibilitatea noastră axiologică. Cînd spunem „cutare obiect este frumos", noi îl încadrăm în clasa obiectelor frumoase. Ca să apreciem frumusețea tabloului x, a piesajului y sau a tipului uman z, trebuie să recunoaștem în toate aceste cazuri concrete anumite valențe estetice, în raport cu o aprehensiune prealabilă a frumuseții. Ca atare înaintea obiectelor frumoase (care implică un anumit suport material, de exemplu peisajul sau corpul uman) există frumusețea, care este independentă de suportul ei și deci primordială față de „bun". Deși lasă multe probleme în suspensie (am aminti, de pildă, faptul că ideea independenței frumuseței plastice de materialul utilizat este de nedemonstrat !), Scheler trece, în continuare, la efectuarea unei a doua distincții, prin care *valoarea* apare *independentă și față de scop*. Cei ce admit un scop înaintea valorii ar confunda, după Scheler, scopurile cu obiectivele. Scopul presupune un conținut reprezentat cu privire la ceea ce dorim să realizăm, constituindu-se deci în raport cu o valoare sau alta, pe cînd obiectivul nu este condiționat de un act de reprezentare, ci este imanent tendinței în sine. Dependența scopurilor de obiective înseamnă, din această perspectivă, dependența scopurilor de valori. Și întrucît numai scopurile posedă un conținut reprezentat, o etică materială a valorilor va fi apriori în raport cu orice conținut reprezentat al experienței. Valoarea nu depinde de experiența morală sau estetică, ci, spune Scheler, este o condiție a acestor experiențe. Orice experiență privind „binele" și „răul" ar presupune o cunoaștere prealabilă a unui criteriu pentru a distinge acțiuni pe care le vom califica „bune" de acțiuni pe care le vom califica „rele". Și acest criteriu ni l-ar oferi conceptele apriori de „bine" și „rău". Deși continuă și el tradiția antiempiristă, Scheler se distinge totuși net de Kant. Eroarea empirismului nu mai constă acum în derivarea datoriei din experință, ci în desconsiderarea faptului că *valoarea,* fiind independentă de „scopuri" și „bunuri", nu poate fi dedusă pornindu-se de la experiență. Ea precede datoria și este fundamentul apriori al

oricărui principiu moral. După cum putem constata, în virtutea acestei opțiuni evident idealiste (căci este nu numai antiempiristă, ci și antimaterialistă!), Scheler construiește mult comentata „etică materială a valorilor", fondată pe o poziție axiologică aprioristă.

Valorile apar astfel pentru Scheler ca un fel de *calități apriori*. Ele sînt independente față de reacțiile subiectului, căci, chiar dacă o crimă nu a fost niciodată apreciată ca „rea", ea totuși va continua să fie „rea", natura nemodificîndu-se prin experiența sau aprecierea subiectului. Valorile sînt totodată independente și față de obiecte și față de bunurile care le încorporează. Ele nu se schimbă prin schimbarea obiectelor cărora le sînt asociate. Faptul că un anumit prieten trișează nu alterează valoarea prieteniei în genere. Fiind deci calități independente de obiect și de subiect, valorile, după Scheler, nu variază nici în raport cu lucrurile, nici în raport cu aprecierile subiecților. Ele sînt imuabile, absolute, în afara oricăror condiționări istorice, sociale, biologice, psihologice. Nu valorile, ci numai cunoașterea de către noi a valorilor este relativă, afirmă Scheler.

În încercarea sa de a respinge global interpretările subiectiviste și relativiste în axiologie, Scheler întîmpină o enormă dificultate. Căci, dacă valoarea este independentă de orice experiență, dacă este o condiție a experienței, se ridică întrebarea : cum ajungem la ea ? Ajuns în acest punct al argumentării, spre a putea evita Scylla subiectivismului psihologist, fără a ajunge la Charibda subiectivismului logicist, Scheler face apel la noțiunea de „intenționalitate", introdusă de unul dintre pionierii fenomenologiei, austriacul Brentano. Examinînd relațiile dintre valori și actele psihice în care valorile apar pentru noi, el subliniază că valorile nu sînt efecte ale unor pure acte psihice de plăcere sau dorință, deoarece actele noastre psihice au caracter *intențional* și vizează ceva dincolo de experiență, mai precis vizează diferențiat „obiecte" ale percepției, „obiecte" ale memoriei, „obiecte" ale gîndirii sau „obiecte" ale sentimentelor. Într-o asemenea interpretare fenomenologică, valorile nu mai sînt reductibile la experiența sau la intuițiile emoționale ale subiectului prin care se relevă prezența lor, ci reprezintă

„obiectele" vizate prin acea clasă de acte intenționale pe care o constituie, după Scheler, „intuițiile emoționale". Prin aceasta, Scheler respinge nominalismul axiologic, în maniera în care Husserl respinsese, în *Logische Untersuchungen*, nominalismul epistemologic. Cuvintele care exprimă valori (bine, frumos, onest etc.) nu sînt simple „expresii ale unor sentimente, interese și dorințe ale indivizilor", pentru că noi aprehendăm valorile independent de sentimentele resimțite, acționăm față de ele așa cum acționăm în prezența culorilor sau sunetelor și, ca atare, distingînd aceste calități-valori de aprehensiunea lor și de interesul pe care-l avem pentru ele, sîntem nevoiți să recunoaștem *obiectivitatea* lor. Nu este însă vorba de o obiectivitate de tipul idealismului platonician ca cea întrevăzută mai tîrziu de un alt fenomenolog — Nicolai Hartmann —, căci valorile nu sînt „obiecte ideale", așa cum sînt numerele sau figurile geometrice, ele nu sînt un imperiu *conceptual* al unor „esențe ideale", ci un imperiu al *Fühlen*-ului, al unor „obiecte ale *intuițiilor emoționale* apriori". În această accepție și numai în această accepție, valorile devin *obiective* și totodată *absolute*, independente de aprehensiunile subiectului, de structura purtătorilor lor, de viață, de contextul sociocultural, de condițiile istorice. De aceea Scheler respinge, odată cu relativismul subiectivist, și orice abordare *istorică* a problematicii axiologice, reproșîndu-i că, prin derivarea valorilor din bunuri produse istoricește și supuse vicisitudinilor istoriei, ar confunda valorile stabile și independente cu variațiile bunurilor și a reacțiilor aprobative sau dezaprobative ale unor medii sociale față de aceste bunuri. Odată cu psihologismul, el respinge și orice abordare *sociologică* a valorii, considerînd că „o intuiție morală a *valorilor pure și absolute*... ar fi limitată la indivizi". Iar prin distincția, de altfel legitimă, între „conceptul de valoare" și „valoarea însăși" respinge nu numai panlogicismul sau raționalismul mecanicist, ci și orice abordare *deterministă* a teritoriului axiologic.

Fiind considerate de ordinul unor elemente apriorice emoționale și fiind situate undeva, pe un plan intermediar între lumea cu esențele ei obiective și ființele umane

apte de opțiune și reacții preferențiale, valorile îi apar lui Scheler complet inaccesibile rațiunii. Ele pot fi surprinse de fiecare individ în experiența sa trăită, în actele de „simpatie", îndeosebi în sentimentele de iubire și ură, prin intenționalitatea intuițiilor emoționale. Distingînd, printr-o descripție fenomenologică, diferite nivele ale actelor noastre emoționale, Scheler afirmă că așa-numitele „intuiții emoționale" *(intentionales Fühlen)* permit aprehensiunea valorilor printr-o raportare imediată la obiect care nu este de natură intelectuală și nu este mijlocită de concept sau imagine. Prin „intuițiile emoționale", obiectul nu mai apare ca un semn pentru ceva ascuns dincolo de el, ci ca un pur obiect al unor trăiri aparte, apte să ordoneze preferințele noastre în funcție de ordinea ierarhică a valorilor. Reluînd într-o perspectivă fenomenologică unele idei ale Sf. Augustin și ale lui Pascal, Scheler acordă un loc privilegiat iubirii în ansamblul vieții emoționale, în virtutea caracterului ei intențional și spontan pronunțat, sustras oricăror motivări raționale. Structura cea mai profundă a „lumii valorilor", obținută prin analiza fenomenologică scheleriană, o constituie iubirea, căreia i se conferă capacitatea de a fonda „regiunea ontologică a valorilor", devenită astfel o „ordine a iubirii" *(ordo amoris)*. Actele de simpatie în genere și iubirea în special devin acte prin care domeniul valorilor, accesibil nouă prin intuiții emoționale (și nu intelectuale !), își sporește extensiunea sau capătă restricții. Și aceasta deoarece „iubirea este, după Scheler, un autentic descoperitor de valori". Nu *Sollen*-ul, ci *Fühlen*-ul, nu coformarea față de precepte și norme, ci orientarea cu dragoste în lume este poziția axiologică autentică aptă să asigure demnitatea umană și responsabilitatea umană, spune Scheler, schițînd astfel liniamentele viitoarei pledoarii a lui Heidegger pentru „autenticitate".

Astfel, pentru autorul *Esenței și formelor simpatiei*, „intuițiile emoționale", ireductibile la rațiune și posedînd o natură intențională, nu numai că ne relevă imediat prezența valorii, dar permit, prin mijlocirea preferinței și sub patronajul „iubirii", ***aprehensiunea ierarhiei obiective a valorilor.***

Scheler are meritul de a fi analizat pe larg caracteristica valorilor de a apărea întotdeauna într-o ordine ierarhică, punînd explicit problema *criteriului* ierarhizării. Soluţia empiristă este respinsă fără drept de apel, căci, spune Scheler, ea ne poate arăta ce este o tablă ierarhică pentru o persoană, o societate sau o epocă, dar nu ne poate ajuta să înţelegem ce *trebuie să fie* o asemenea tablă de valori. Scheler consideră că valorile sînt dispuse în relaţii ierarhice apriori, al căror „tîlc" poate fi găsit doar în esenţa însăşi a valorii. Aprehensiunea superiorităţii unei valori faţă de alta se dobîndeşte prin mijlocirea „preferinţei", considerată drept act cognitiv sui-generis care precede şi fondează judecata axiologică. Scheler ajunge la această concluzie printr-o seducătoare analiză fenomenologică prin care „simţirea" *(Fühlen)* îi apare fondată pe structura unei „ordini preferenţiale", iar actul preferenţial îi apare fondat pe o structură mai adîncă, pe acte de „simpatie", apte să creeze — mai ales în forma lor supremă : dragostea — regiunea ontologică a valorilor şi, concomitent, imboldul spre participarea entuziastă la realizarea lor. După Scheler, *preferinţa,* spre deosebire de *alegere,* nu se referă la acţiune, ci la valoare, şi nu este o chestiune decidabilă empiric, ci are o întemeiere apriorică. Alegerea este o acţiune care implică cunoaşterea superiorităţii unei valori faţă de alta, superioritate care nu apare evidentă înaintea preferinţei, ci în însuşi actul preferinţei, nu printr-o inducţie sprijinită pe fapte sau printr-o deducţie logică, ci printr-o evidenţă intuitivă — emoţională a „ordinii apriori a valorilor", al cărei punct de plecare îl constituie surprinderea nemijlocită a valorii superioare.

Deşi consideră că în actul de preferinţă superioritatea unei valori faţă de alta este deja *dată,* Scheler expune pe larg cinci *criterii* utilizabile în determinarea ierarhiei axiologice : *durata* (valorile inferioare sînt evanescente, cele superioare eterne), *divizibilitatea* (înălţimea valorii este invers proporţională cu divizibilitatea ei), *întemeierea* (dacă o valoare o întemeiază pe alta, ea este superioară acesteia), *profunzimea satisfacţiei* care acompaniază intenţionalitatea „intuiţiei emoţionale"

a valorii (o satisfacție derivată din intuiția emoțională a unei valori este mai profundă decît alta cînd existența ei apare independent de intuiția emoțională a celeilalte valori) și *relativitatea* (care se referă la „esența" valorii : cu cît o valoare este mai puțin relativă, cu cît apare mai evidentă fără nici o raportare la factual sau logic, cu atît este mai sus pe scara ierarhică).

Preferința și aplicarea conjugată a acestor cinci criterii ne-ar oferi revelația unei ordini ierarhice a valorilor valabile oricînd și oriunde, independent de orice circumstanțe social-istorice. În această tablă de valori scheleriană, treapta inferioară o ocupă valorile „plăcerii" și „neplăcerii", urmată de treapta valorilor vitale (sănătatea, forța etc.), pentru ca a treia treaptă a acestei ierarhii axiologice s-o constituie valorile spirituale. Pe această treaptă, Scheler distinge ierarhic valorile frumosului și urîtului, valorile justului și nejustului, iar între ele și valorile morale sînt așezate valorile „cunoașterii pure a adevărului", realizabile prin filozofie (și nu prin științele pozitive care aspiră spre o cunoaștere cu vizǎ pragmatică). De menționat că Scheler vorbește de valori ale „cunoașterii", și nu ale adevărului ; pentru el „adevărul nu aparține universului valorilor", iar valorile științei sînt doar „valori de referință" la cele ale cunoașterii. În sfîrșit, în vîrful piramidei, deasupra tuturor valorilor spirituale, Scheler așează valorile religioase ale sacrului și profanului. De la „plăcut", prin „vital" și „spiritual", spre „sacru" — iată care este, după Scheler, ordinea ierarhică a valorilor, valabilă pentru toate civilizațiile și toate epocile istorice. Această ordine în mod deliberat nu este întemeiată pe experiența noastră practică, căci este considerată apriorică și, ca atare, ar preceda orice relație față de bunuri, ar condiționa experiența axiologică și ar fi aplicabilă „bunurilor" pentru că este aplicabilă necondiționat tuturor „valorilor" încorporate în ele. Această „tablă de valori", care se vrea anistorică, este ea însăși un produs și o încercare de justificare a unei situații istorice concrete. O asemenea „tablă de valori", care se vrea aplicabilă pretutindeni și tocmai de aceea nu este aplicabilă ni-

căieri, constituie finalul neinspirat care concentrează grandoarea și servitutea axiologiei scheleriene.

Este incontestabil că lui Scheler îi datorăm multe analize percutante și idei fertile, care ne permit să surprindem determinările momentului obiectiv al valorii, moment desconsiderat pînă la anulare de axiologiile subiectiviste. Dar, simetric cu exagerările subiectivismului, Scheler ajunge să conteste total momentul subiectiv și caracterul relațional al valorii. Respingerea întemeiată a empirismului în teoria valorilor devine o anticameră a unui apriorism care conduce spre o nouă unilateralitate, nu mai puțin inoperantă și paralizantă pentru investigația axiologică.

Atît în varianta scheleriană, cît și în cea neokantiană, este criticabilă deci, *în primul rînd*, absolutizarea momentului obiectiv al valorii. Doctrinele axiologice amintite păcătuiesc prin considerarea valorilor ca un fel de „esențe" absolute și imuabile, independente de bunuri și de subiecții valorizatori. Astfel, neokantianismul școlii badice, absolutizînd obiectivitatea „sensului" și transformîndu-l într-un „în sine" al valorii, îi conferă acestuia transcendență și „valabilitate eternă", cu prețul excluderii oricărei abordări deterministe a genezei concret-istorice a valorilor și al tăierii tuturor punților de legătură între subiect și valoare. Dar o valoare pentru nimeni, fără raporturi cu un subiect care o concepe, o afirmă sau o resimte, este un nonsens. Orice stratageme teoretice am utiliza, valoarea este astfel desființată. Neglijînd momentul subiectiv al valorii, neokantienii, cum remarcă Oscar Kraus, se mișcă exclusiv în sferele fictive ale unor imperii de valori și valabilități, oricît de lăudabilă ar fi intenția lor de a salva obiectivitatea valorii.

La fel se pune problema și la Scheler, deși acesta trage în armura determinismului social-istoric cu muniția fenomenologică. Determinările sociale și psihologice ale indivizilor, schimbările pe care le suferă în cursul istoriei, fluxul preferințelor, dinamica dorințelor și intereselor umane, toate ar lăsa, după Scheler, intacte valorile. Respingînd ideea că valorile sînt determinate de valorizare, teoria „apriorismului material" ajunge să susțină

că valorile sînt absolut independente atît de subiectul care valorizează, cît și de natura obiectului valorizat. Dar a admite că valorile sînt independente de bunuri ar însemna să admitem că frumusețea unei picturi a lui Cézanne este independentă de gama cromatică utilizată, că valoarea estetică a unui concert al lui Bach este independentă de țesătura contrapunctică sau că valoarea morală a demnității este independentă de atributele acțiunilor comportamentale ale oamenilor. A afirma sentențios că o crimă este rea independent de orice valorizare a subiectului înseamnă a refuza să explici de ce, dacă o crimă este prin natura ei rea, există oameni totuși care n-o apreciază ca rea. Scheler consideră că definiția crimei ar implica, prin ea însăși, o valorizare negativă, o dezaprobare a ei. Dacă nu ar fi la început definită ca fiind rea, nu ar mai putea fi considerată ca rea apriori. Or, aici se comite o eroare, supralicitîndu-se „încărcătura" axiologică negativă a termenului „crimă". Este de ajuns să substituim pertinent cuvîntul „crimă" prin „omucidere" pentru a ne da seama că numai raportarea la fapte și la context ne permite să cunoaștem dacă un asemenea act este valorizat pozitiv sau negativ. Ruperea valorii de orice relație cu realitatea umană sau naturală îl face pe Scheler să nu poată soluționa astfel de probleme, întrucît îl închide în cercul propriilor definiții, fără a mai putea ieși din alternativa : sau face afirmații pe care realitatea le infirmă, sau rămîne în perimetrul steril al tautologiei.

În al doilea rînd, am putea reproșa teoriei scheleriene caracterul tautologic al propozițiilor. Binele este bine, frumosul este frumos, nutritivul este nutritiv, spune frecvent Scheler. Dar el nu mai poate explica în ce constă binele, de ce într-o anumită epocă oamenii atribuie binele unor comportamente și îl recuză altora, de ce ceea ce este nutritiv pentru o persoană poate fi dăunător pentru alta și ceea ce este considerat frumos într-un anumit mediu cultural poate fi considerat urît în altul. Nu poate explica pentru că transformă concepte, abstrase din realități empirice, în esențe apriorice imobile care încetează a mai fi susceptibile de *explicare* cauzală, devenind doar, prin implicațiile lor, obiecte ale unei *com-*

prehensiuni intuitive. Meritorie prin sublinierea importanței semnificațiilor și intențiilor, axiologia fenomenologică eșuează în tautologii pentru că are ambiția (în mod paradoxal, psihologistă!) de a găsi prin intuiții succesive structurile axiologice și pentru că ne invită să substituim „experiența trăită" structurării realului. Ea ne conduce fatalmente la principiul „înțelege totul fără a mai explica nimic", renunțînd astfel la misiunea esențială a oricărui demers științific: „explică, pentru a putea înțelege mai bine".

În al treilea rînd, referindu-ne de data aceasta la calea specifică urmată de teoria sociologistă a lui Durkheim — deși îi permite, spre deosebire de celelalte doctrine care absolutizează momentul obiectiv al valorii, să explice *relativitatea* valorilor prin dinamismul „reprezentărilor colective" —, ea eșuează într-un sofism de tipul *petitio principii.* Valorile sînt explicate prin reprezentările colective și reprezentările colective prin valori. Atîta timp cît Durkheim nu poate dezvălui raporturile sociale materiale care determină „reprezentările colective", problema *obiectivității* valorilor și a sursei gamei tipologice a culturilor rămîne încă nerezolvată. Se ajunge cel mult la derivarea valorilor din intensitatea idealurilor colective, ca și cum comunitatea socială ar fi o realitate metafizică aflată față de indivizi într-un raport analog celui stabilit de Spinoza între *natura naturans* și *natura naturata.* Se ajunge pe această cale la o absolutizare a valorilor *realizate* într-un mod simetric cu cel prin care neokantienii, reducînd nejustificat realitatea socială la valori, studiau fenomenele culturii exclusiv prin prisma valorilor *urmărite* (care nu coincid întotdeauna cu cele *realizate).* Numai că, în timp ce dihotomia neokantiană „legi-valori" închidea total porțile determinismului, dihotomia durkheimistă „individ-colectivitate" lasă deschisă poarta pentru un determinism mecanicist, de o statură improprie pentru a se ridica pînă la înălțarea problematicii axiologice.

În al patrulea rînd, calea propusă de Scheler pentru a determina ierarhia valorilor ne apare irelevantă. Astfel, deși afirmă că superioritatea valorii nu ne este dată înaintea preferinței, ci numai în preferință, această su-

perioritate nu constă pentru Scheler în faptul că o valoare a fost realmente preferată *in actu*. Cu alte cuvinte, preferința, singura metodă pe care Scheler o indică pentru aprehensiunea ierarhiei axiologice, nu poate sprijini această ierarhie pe nici un fapt empiric și este sustrasă oricăror criterii de verificare. Dar atunci pe ce se întemeiază creditul necondiționat acordat discernămîntului axiologic al preferinței în surprinderea valorilor superioare? Și, întrucît preferințele variază după oameni, vîrstă, cultură, epocă istorică, structură socială, întrucît chiar aceeași persoană are preferințe diferite în circumstanțe diferite, se ridică întrebarea : ce fel de preferință să preferăm? Chiar Scheler admite că uneori noi preferăm valorile inferioare celor superioare, și totuși nu admite nici un criteriu pentru a disocia preferințele valide. El seamănă — cum remarcă Risieri Frondizi — cu un ciclist care din cînd în cînd își sprijină piciorul pe pămînt pentru a-și menține echilibrul, dar care știe că ceea ce a făcut este interzis și își reproșează că a făcut ceea ce n-ar fi trebuit să facă.

În al cincilea rînd, criteriile ierarhiei valorilor stabilite de Scheler sînt ambigue și contradictorii. Astfel, criteriul „profunzimii satisfacției", din moment ce nu ne permite să ne întrebăm la ce persoane și în ce împrejurări devine relevantă această „măsură" a „profunzimii satisfacției", transformă experiențe axiologice calitativ diferite în experiențe calitativ similare. Alte criterii ale ierarhiei valorilor utilizate de Scheler — cum ar fi „durata" și „divizibilitatea" — vizează de fapt exclusiv durata și divizibilitatea purtătorilor materiali ai valorii, ceea ce contrazice flagrant teza sa inițială cu privire la independența și prioritatea valorii față de „bun". Cît privește ultimul criteriu propus de Scheler (al „întemeierii"), el surprinde un element *rațional* al valorii, în virtutea căruia o valoare intrinsecă este superioară uneia instrumentale, dar recurge pentru „depistarea" lui la virtuțile „magice" ale iubirii, „complet independent de experiența *inductivă* pe care oamenii o au".

În al șaselea rînd, este incontestabil că tabla de valori scheleriană, independentă de experiența concretă a oamenilor, de practică, de istorie, de relațiile sociale, de

cultură, refuză orice fundamentare factuală, social-istorică sau logică, pentru că — în ciuda faptului că își are izvorul în fondul inanalizabil al afectivității umane, sau tocmai de aceea — admite în fond o fundamentare *teologică*. Scheler vrea să ordoneze ierarhic valorile pornind de la cea pe care o etajează în vîrful piramidei. „Orice valori posibile — scrie Scheler — sînt bazate pe valoarea unui spirit personal și infinit și pe un univers al valorilor care se naște din acesta". O asemenea poziție implică o contestare dogmatică a autonomiei și ireductibilității speciilor de valori, adică a uneia din principalele cuceriri ale gîndirii axiologice moderne. Întreaga ordine ierarhică a valorilor instituită de Scheler, bazată pe „legea esențelor" cu rezonanțe medievale și avînd drept punct originar valoarea unui spirit personal și infinit, se dovedește la fel de șubredă ca și concepția teologică prin care Scheler a susținut-o și la care, de altfel, printr-un patetic autocriticism, a renunțat spre sfîrșitul vieții, atunci cînd, după propria-i mărturisire, a aflat că lumea este lipsită de dumnezeu și este dirijată de „principiile unei autoizbăviri păgîne a omului". Această tablă de valori, care încearcă zadarnic să reconstituie *în idee* o unitate generică pentru un sistem armonios și coerent de valori umane inexistent în *practica* orînduirii capitaliste, exprimă, concentrat și semnificativ, că tentativa de a reduce valoarea la momentul obiectiv este tot atît de inconsistentă ca și reducerea ei la momentul subiectiv ; că nu apriorismul este alternativa validă la empirismul axiologic ; că reducerea valorizării la valoare este tot atît de eronată ca și reducerea valorii la valorizare.

*

O condiție preliminară unei cercetări axiologice fertile este înlăturarea sofismului conform căruia valoarea ar fi SAU obiectivă, SAU subiectivă.

Valoarea, prin esența ei relațională, este *ȘI* obiectivă, *ȘI* subiectivă. Formularea ar putea fi suspectată de eclectism. Eclectismul nu se definește însă, cum se crede uneori, prin voința de a face să conviețuiască idei opuse.

Armonizarea sistematică este *scopul* oricărei filozofii. Eclectismul se definește doar prin *mijloacele* pe care le utilizează pentru atingerea scopului. Mijloacele folosite de eclectism nu au „statura" scopului, căci, în aspirația spre armonizare sistematică, el juxtapune din doctrinele contrarii elemente care „nu se articulează" în relații necesare, nesocotind faptul că nici un element nu poate fi desfăcut din sistemul în care a luat ființă fără a-și pierde specificitatea. Eclectismul este exclus atunci cînd armonizarea pozițiilor unilaterale se efectuează nu prin însumare, ci prin *sinteză* autentică, prin găsirea *temeiului* interrelației între termenii contrari. Metodologia dialectică ne oferă o asemenea cale, care implică o asimilare *critică* a pozițiilor unilaterale, o *interogare* a tuturor adevărurilor parțiale descoperite în pluralismul ipotezelor, un *efort* pentru a le depăși și a ajunge astfel la un sistem referențial apt să le integreze într-o *sinteză totalizatoare* al cărei adevăr *total* (în accepție dialectic-istorică, dar confirmabil și verificabil) dă sens tuturor adevărurilor *parțiale*. Vom spune deci împreună cu Sartre : „Ce sont les non-marxistes qui font les marxistes".

Teoria generală a valorii a fost adesea canalizată spre soluții unilaterale, pentru că însăși problema nu era corect pusă. „Și în privința altor discipline — scria Hegel — se cere o anumită pregătire pentru a ști *să pui problema*, cu atît mai mult în privința disciplinelor filozofice, deoarece altfel poți căpăta răspunsul că problema este lipsită de sens". În cazul nostru, nu se pune problema dacă valorile sînt obiective SAU subiective, deoarece valorile au caracter relațional, sînt rezultatul unei *relații* sui-generis (preferențiale și funcționale) între subiect și obiect. Conceptul de „valoare" este întrebuințat numai în acele cazuri în care o *interrelație* activă actuală există între necesități, aspirații și dorințe, pe de o parte, obiecte și acte, pe de altă parte. *Unitatea indisociabilă dintre momentul obiectiv și cel subiectiv al valorii* a fost exprimată sugestiv de personajul shakespeareian din *Troilus și Cresida,* care spunea : „Valoarea nu stă în bunul nostru plac..., valoarea se află și-n ceea ce prin sine-i prețios, și în acela care prețuiește". Nu poate exista nici experiența valorii, nici actul judicativ

de valorizare fără *o relație* între un *obiect* (care, prin anumite însușiri, răspunde unor trebuințe, aspirații, dorințe umane) și un *subiect* (apt — prin facultățile sale psihice — să resimtă atracție, să acorde prețuire, să ierarhizeze obiectele după gradul în care sînt demne de a fi dorite și prețuite), plasat într-un *context istoric socio-cultural* (care nu este un cadru pasiv, pur receptor al raportului dintre cei doi termeni, ci influențează activ atît obiectul axiologic, cît și subiectul axiologic, oferind totodată reperele valorizării obiectului de către subiect).

Stările psihologice ale subiectului, ca plăcerea, dorința, interesul, sînt doar condiții necesare, nu și suficiente ale constituirii valorii. Prin însăși natura lor, ele implică o *raportare* apreciativă la un obiect. Însușirile obiectului, de pe altă parte, constituie doar premise ale valorii care se constituie prin *raportarea* lor activă la trebuințele, necesitățile, aspirațiile subiectului. Valoarea este deci o relație între un subiect care are relații *umane* cu lumea și obiecte care au ceea ce printr-o licență terminologică ne-am permite să numim relații *umane* cu omul. Relația axiologică dintre momentul obiectiv și cel subiectiv se constituie nu iluzoriu, printr-o speculație teoretică, ci efectiv, în practică. Pentru că „în practică — așa cum argumentează Marx — eu pot avea relații umane cu lucrurile numai atunci cînd aceste lucruri au relații umane cu omul".

Valoarea nu există în afara relației dintre un *obiect* valorizabil și un *subiect* valorizator, între obiectul apt să satisfacă trebuințe umane (vitale, utilitare, estetice, etice etc.) și subiectul înzestrat cu sensibilitate axiologică, capabil să intre în acest raport printr-o activitate intențională care nu este, în fond, nimic altceva decît ceea ce numim *„procesul de valorizare"*. Deoarece *valoarea* desemnează relația dintre un moment obiectiv și unul subiectiv (anticipată ideal în cazul valorilor *urmărite* și materializată în bunuri în cazul valorilor *realizate*), iar *valorizarea* desemnează activitatea prin care se pun în interrelație cele două momente ale valorii, înseamnă că devine falsă antiteza : valoarea determină valorizarea (poziție obiectivistă) sau valorizarea determină valoarea (poziție subiectivistă). *Fără valorizare nu există*

valoare și fără valoare nu există valorizare. Primatul genetic al valorizării presupune primatul structural al valorii. Fiecare din ele apare ca un mijloc pentru cealaltă. Valoarea oferă mobilul intern, ideal al valorizării, iar valorizarea oferă valorii calea spre realizarea ei efectivă. Valorizarea este *activitatea* subiectului de raportare preferențială la obiect, iar valoarea este *raportarea* preferențială (ideală-anticipativă sau reală) a obiectului la activitățile (și trebuințele) subiectului. Interacțiunea dialectică a valorii și valorizării este expresie a unității dintre momentul *obiectiv* și cel *subiectiv* al valorii.

Vom lua un exemplu. Simplu. Ne vom referi la valoarea nutritivă pe care o acordăm cărnii, la plăcerea pe care o resimțim atunci cînd ne satisfacem foamea, deci o trebuință vitală, mîncînd o savuroasă friptură la grătar. Pentru subiectiviști, valoarea cărnii ar depinde de plăcerea pe care o resimțim cînd o mîncăm și dacă, din anumite considerente, fiziologice sau psihologice, nu resimțim o atare plăcere, atunci carnea este lipsită de valoare. Pentru obiectiviști, dimpotrivă, capacitatea de a procura plăcere este inerentă cărnii și, dacă n-ar fi valoroasă intrinsec, ea nu ne-ar produce nici un fel de plăcere. Plăcerea implică prezența unui analizator gustativ al subiectului, apt să convertească proprietățile fizico-chimice ale obiectului într-o experiență caracterizată prin sentimentul de plăcere și atracții deziderative. Pînă aici s-ar părea că subiectiviștii au dreptate. Dar, întrucît este vorba de „convertirea" (adică de valorizarea) unor însușiri inerente obiectului (și nu create printr-o proiecție a stărilor noastre psihologice), prezența obiectului, cu determinările calitative inerente lui, apare indispensabilă pentru ca valorizarea de către subiect să aibă loc. S-ar părea, acum, că obiectiviștii au dreptate. În fond, nici unii, nici ceilalți nu au dreptate, căci valoarea presupune o relație între un *obiect* (care are însușiri valorizabile, adică apte să satisfacă trebuințe umane) și un *subiect* (care valorizează, resimțind dorință, plăcere și interes pentru însușirile apte să-i satisfacă aceste trebuințe). Iar relația, chiar și aceea atît de simplă, care se degajă din exemplul nostru, nu este prezidată de con-

diţii apriorice, căci termenii care intră în relaţie nu sînt întotdeauna aceiaşi.

Subiectul nu valorizează carnea întotdeauna în acelaşi fel. Condiţiile biopsihologice în care el se găseşte îi modifică judecata de valoare. Aceeaşi friptură va fi valorizată într-un fel de cineva înfometat şi altfel de cineva care se află după o masă copioasă şi cînd senzaţia de foame este potolită. Şi alte condiţii fiziologice sau psihologice vor exercita influenţă, de la presiunea arterială la atitudinea faţă de viaţă, de la funcţionarea sistemului nervos sau glandular pînă la obişnuinţele sau prejudecăţile alimentare (de pildă, în cazul în care subiectul este vegetarian). *Obiectul* valorizat, la rîndul lui, nu este o „esenţă imuabilă". Există diferite feluri de carne, cu deosebiri în constituţia lor fizico-chimică. Farfuria din care o mîncăm, ambianţa, modul de preparare influenţează asupra reacţiilor noastre apreciative. „Foamea e foame — spunea Marx —, dar foamea care se potoleşte cu carne fiartă, mîncată cu ajutorul furculiţei şi cuţitului, e o altfel de foame decît aceea care înghite carnea crudă cu ajutorul mîinilor, al unghiilor, al dinţilor". În structurarea relaţiei axiologice dintre subiect şi obiect (chiar în aceea atît de elementară aleasă deliberat ca exemplu) intervin de asemenea *factori sociali şi culturali*. Chiar trebuinţele biologice ale oamenilor sînt modificate cultural. „Foamea unui chinez nu este aceeaşi cu foamea unui american", spune R. Benedict. A mînca cu un prieten nu este totuna cu a mînca cu un duşman. A mînca cu cineva nu este acelaşi lucru cu a mînca singur. A mînca în locuri familiare nu este totuna cu a mînca în străinătate. Obişnuinţele noastre alimentare, tradiţia, prestigiul aparte al unor preparate alimentare rare sau despre care am citit într-un roman şi, în genere, comportamentele socializate şi modelele culturale ale unei comunităţi umane, la un moment istoric dat, constituie cadrul referenţial care influenţează valorizările noastre, chiar şi atunci cînd este vorba de satisfacerea unor simple trebuinţe alimentare.

Trecînd acum din planul superficial al unor valorizări elementare în planul înalt al valorizărilor spirituale de ordin *etic*, cu atît mai mult vom fi nevoiţi să admi-

tem că relația axiologică dintre subiect și obiect nu este o relație între două entități invariabile, în care am putea să găsim niște „validități" eterne, niște constante valabile pentru toate tipurile și în orice context social. Interpretarea sociologică a eticii de către Durkheim sau Lévy-Brühl, precum și contribuțiile axiologice ale lui Müller-Freienfels (prin introducerea conceptului de „subiect supraindividual") sau Heyde (prin sublinierea caracterului relațional al valorii), fără a rezolva probleme, au adus argumente revelatoare în sprijinul corelației intime dintre valorizările etice și comportamentul actual al oamenilor, datorate obiceiurilor, codurilor morale și juridice, religiei sau organizării economice-sociale a comunității în care trăim. Furtul este condamnat moral de toate comunitățile umane cunoscute. Dar, să ne întrebăm, de ce o societate bazată pe proprietate privată condamnă moral, ca valoare negativă, furtul lui Jean Valjean, dar acordă valoare morală exploatării omului de către om. Și ce semnificație ar mai avea furtul într-o societate comunistă, caracterizată prin comunitate de bunuri și abundență de bunuri? Este evident că schimbările *sociale* ale sistemului economic antrenează schimbări corespunzătoare ale valorilor și valorizărilor morale. Nu în sensul că subiectul și obiectul ar fi elemente fixe și doar relația dintre termeni ar suferi variații, ci în sensul că relația variază pentru că ea se instaurează între termeni neomogeni, complecși și dinamici. Valoarea morală este influențată de *subiect*, de valorizările lui care poartă de această dată nu pecetea unor determinații fiziologice (ca în exemplul anterior), ci a celor psihologice, a întregii structuri a vieții psihice a persoanei în momentul valorizării, ca și a experiențelor sociale și personale precedente care sînt „absorbite" în actul valorizare. Interrelațiile mutuale dintre valorizarea *hic et nunc* și experiențele care acompaniază intensitatea simțămintelor morale — fluctuante după starea de spirit și circumstanțe —, variațiile aprecierilor noastre corelate cu cunoștințele noastre teoretice, cu adeziunile noastre politice sau religioase, cu întregul nostru trecut, cu ansamblul reacțiilor noastre deziderative, afective și volitive, fac ca *subiectul* să se angajeze în valorizarea sa

morală cu întreaga sa personalitate și cu o concepție determinată despre viață. Dar, așa cum nu există valoare morală fără valorizare, nu există nici valorizare fără valoare. Valorizarea morală vizează un *obiect* intențional. Există atribute obiective ale actelor și comportamentelor umane, există consecințe obiective ale acestora care îl „constrîng" parcă pe subiect să reacționeze axiologic într-un mod determinat, să valorizeze pozitiv, de exemplu, onoarea sau demnitatea, chiar dacă interesele lui conjuncturale îl fac să nu le urmărească și să nu le dorească, deși le consideră demne de a fi dorite și prețuite. Valorile morale pe care le cunoaștem sau urmărim au un suport obiectiv a cărui schimbare implică și o modificare a valorizării, tot așa cum, dacă am schimba marmura unei statui de Michelangelo cu bronzul sau am reconstrui din cărămizi Catedrala din Chartres, valoarea lor estetică (deși nu rezidă în însușirile intrinseci ale obiectului) ar fi alterată, diminuată, în orice caz modificată. Valorile morale nu pot fi derivate exclusiv din elemente factuale, dar nici nu pot fi rupte artificial de realitatea obiectuală. Ele nu pot fi deduse din predispoziții apreciative subiective, dar nici nu pot fi înțelese fără a lua în considerație sentimentele, dorințele, reacțiile preferențiale ale subiectului. Ele nu pot fi reduse la circumstanțele de ordin socio-cultural, dar nici nu pot fi desprinse de sfera acțiunii umane, de influențele sociale și modelele culturale care-și pun pecetea asupra relației dintre *obiect* și *subiect*.

Constatăm deci că nu putem să vorbim de valori fără a lua în considerație subiectul angajat integral, ca „om total", cum ar spune Marx, în procesul valorizării. Obiectele există *ca obiecte* înainte de om și independent de om, dar dobîndesc ***valoare*** **prin activitățile subiectului**, de raportare a lor la trebuințele sale. Răsăritul de soare, existent înainte de om și independent de om, dobîndește frumusețe, adică ***valoare*** estetică, numai pentru conștiința umană, pentru un subiect istoric care-l raportează la necesitățile de ordin estetic socialmente constituite. Dar, deși valoarea nu există fără *subiectul* valorizator, actul valorizator al subiectului nu poate exista fără a se sprijini pe însușiri intrinseci ale *obiectului*, care con-

stituie premise materiale ale actului de valorizare. Răsăritul de soare nu are, *prin el însuşi*, valoare, nu are însuşiri estetice, axiologice, dar însuşirile lui fizico-chimice constituie atribute intrinseci ale *obiectului* care îl fac susceptibil de valorizare estetică, pe baza unor criterii determinate. Cromatismul picturilor impresioniste nu are valoare în sine, dar este un suport *obiectiv* al aprecierilor estetice care le raportează la sensibilitatea estetică a omului şi care conferă astfel valoare unor atribute importante pentru om prin însuşi suportul lor *obiectiv*, dobîndind astfel semnificaţii umane. Deşi omul acordă valoare, aprecierea umană are întotdeauna premise în datele structurale ale *obiectului*. Subiectul preţuieşte dar nu preţuieşte orice şi oricum, nu independent de suportul obiectiv, de datele structurale ale *obiectului*, ci în virtutea acordului pe care-l poate constitui între datele *obiective* şi necesităţile *subiective*.

Prin urmare, valoarea implică o relaţie între un moment subiectiv şi un moment obiectiv. Această relaţie nu este dată aprioric în anumite condiţii transcendente sau transcendentale, ci este o relaţie dinamică între termeni variabili. Structura relaţiei axiologice dintre subiect şi obiect nu este o structură fără geneză. Geneza ei se află, cum vom vedea în capitolul următor, în practica socială. Relaţia dintre subiect şi obiect se constituie şi evoluează într-o societate şi o cultură dată, într-o perioadă istorică anume. Valorizăm ca membri ai unui grup social determinat. Tabla de valori a grupului social căruia îi aparţinem (sau pe care îl alegem ca grup de referinţă) influenţează decisiv — prin „canale" foarte subtile, dar în primul rînd prin educaţie — reacţiile apreciative şi judecăţile noastre, comportamentele şi criteriile de valorizare. Şi cu cît comunitatea în care trăim se extinde, dincolo de familie, în zona unor culturi cu scopuri mai vaste, devenim parcă interconectaţi în toate sensurile, înotînd în medii axiologice eterogene, îndeplinind roluri sociale complementare şi chiar eterogene. Valorizările noastre se constituie ca rezultat simultan al experienţei noastre de viaţă, al funcţiei autoreglatoare a acţiunilor noastre practice, al complexelor relaţii interpersonale şi intergrupale, al trebuinţelor prac-

tice ale comunității căreia îi aparținem, ca și al creațiilor culturale anterioare care au fost „încorporate" (asimilate) în propria noastră cultură. Toate determinațiile esențiale ale personalității noastre sînt prezente în valorizările noastre. Apreciem și judecăm evenimentele ca membri ai comunității naționale românești, ca comuniști, ca europeni, ca oameni care trăiesc într-o țară socialistă, ca oameni de diferite profesiuni, ca oameni aparținînd unei anumite generații (cu o experiență de viață similară), ca familiști, ca oameni cu o anumită formație culturală specifică. Dar, prin interferența acestor multiple cadre de referință, se exprimă faptul că noi valorizăm ca ființe umane dotate cu sensibilitate axiologică, urmărind satisfacerea unor trebuințe umane istoricește structurate de practica socială. Noi valorizăm deci ca persoane sociale și socializate, ca membri ai unei comunități, în structuri economice-sociale determinate, într-o cultură dată, într-o anumită perioadă istorică. Tocmai aceasta înseamnă a valoriza ca *ființe umane*.

Raportul dintre subiect și obiect care constituie valoarea se formează nu în zonele eterice ale spiritului pur, ci într-un context socio-cultural, într-o perioadă istorică dată și urmînd *criterii* determinate pentru a delimita polii valorilor (binele de rău, frumosul de urît, dreptatea de nedreptate, datoria de nondatorie etc.) și pentru a ierarhiza gradele lor. Fiecare subiect valorizează în felul său propriu, dar utilizează criterii care nu sînt elaborate de subiectivitatea individului, ci sînt „asimilate" prin socializare în sfera sa de motivație. Nu există atîtea criterii cîți oameni apreciază. Este drept, noi sîntem cei care valorizăm și sîntem răspunzători de aprecierea făcută, de consecințele acestei aprecieri pentru acțiunea umană și pentru trebuințele colectivității. Dar nu este mai puțin adevărat că aceste criterii le găsim constituite în societatea timpului nostru și încorporate în „modele culturale" care ne oferă „soluții" codificate pentru rezolvarea situațiilor existențiale tipice. *Criteriile* după care deosebim dreptatea de nedreptate, binele de rău, frumosul de urît sînt criterii istoricește și socialmente determinate, care depind

de epoca istorică, de formațiunea socială, de un anumit context social și cultural și pătrund în planul conștiinței individuale prin diverse „canale" de socializare (prin educație, modă, prestigiu, imitație etc.), unde dobîndesc inevitabil o anumită tentă personală, căci îl transformă pe individul dotat cu sensibilitate axiologică într-o persoană înzestrată cu repere axiologice.

La originea acestor criterii de valorizare se află, în ultimă instanță, *practica socială*. Căci pe baza unei opțiuni valorice, pe baza aderării la o valoare sau alta, noi *acționăm*. Valorile nu apar independent de acțiunea umană, ci sînt *coordonate ale acțiunii umane*. În acțiunea noastră, noi obținem anumite rezultate, și rezultatele acțiunii noastre pot fi confruntate cu datele realității obiective prin intermediul practicii. Apelul la practică este acela care ne permite, în cele din urmă, o anumită ierarhizare a valorilor nu în raport cu indiciul subiectiv, pe care-l implică prezența plăcerii sau neplăcerii, a dorinței mai mari sau mai mici, ci în raport cu semnificația obiectivă, cu consecințele pe care le au acțiunile, pe baza confruntării rezultatelor obținute cu mobilurile pe care le oferă aceste valori pentru dezvoltarea progresivă a societății.

De aceea putem să ajungem — pe baza relației axiologice între *subiect* și *obiect* — la constituirea unor table de valori, la ierarhizări, care nu sînt însă eterne, ci au valabilitate istorică determinată pentru o anumită comunitate umană. Fiecare epocă, fiecare mediu cultural într-un anumit sens își constituie o tablă de valori care are și constanță, și inconstanță, în care criteriile valorizării sînt, în ultimă instanță, determinate social și istoric.

Aceasta permite analiza comparativă a diverselor ierarhizări constatabile în experiența axiologică a colectivităților umane și ne oferă temei obiectiv pentru a afirma care dintre ele este superioară.

O asemenea înțelegere a valorii și a raportului dintre momentul *obiectiv* și cel *subiectiv* al valorii deschide o cale pe care a exclus-o subiectivismul și a evitat-o obiectivismul axiologic pentru a introduce rigorile unei analize științifice, este drept, nuanțate, flexibile, plu-

ridisciplinare și în acest *domeniu al valorilor*, în care accentul și coloratura demersului cognitiv rămîn de ordin filozofic.

Depășirea tradiționalei dihotomii metafizice dintre fapt și valoare, dintre momentul subiectiv și cel obiectiv al valorii, dintre valoare și valorizare ne oferă astfel un prim și indispensabil *reper* pentru reevaluarea valorii și introducerea unei perspective axiologice în filozofie. Ea deschide noi orizonturi spre un travaliu cognitiv calm și sistematic, fără exagerări într-o direcție sau alta, în care patosul cercetării să se conjuge cu un exact simț al măsurii.

Capitolul al 4-lea

POLI AI GÎNDIRII AXIOLOGICE · NIETZSCHE ŞI MARX

Orice început de capitol te pune în faţa unei alegeri : sau intri treptat în subiect, sau acţionezi prin surpriză. În primul caz, poţi să-ţi pierzi cititorii prin plictiseală ; în al doilea caz poţi să-i alungi prin neîncrederea pe care o inspiră şocul intelectual ideilor-mumii. Alegînd, de această dată, a doua cale, afirmînd că Nietzsche şi Marx reprezintă polii gîndirii axiologice contemporane, riscurile sînt cu atît mai mari cu cît o literatură — pe cît de abundentă, pe atît de diletantă — contestă însăşi existenţa unei concepţii axiologice la cei doi gînditori fie datorită expunerilor fragmentare, metaforice, lipsite de o autentică conceptualizare filozofică (la Nietzsche), fie datorită utilizării preponderente a conceptului de valoare în accepţia sa economică, şi nu în cea axiologică (la Marx). Karl Löwith, într-o lucrare remarcabilă, intitulată *De la Hegel la Nietzsche*, afirmă, de altfel textual, că, datorită centrării preocupărilor lui Marx şi Nietzsche în spaţii teoretice diferite, comparaţia concepţiilor lor nu ar fi justificată. Şi totuşi, utilizînd alte filoane tematice, alte demersuri ale gîndirii, alte sisteme de referinţă ideologice, ei au trasat cele două căi — *diametral opuse* — ale transformării reflexivităţii filozofice într-o tulburătoare interogare asupra statutului ontologic al condiţiei umane, asupra valorii pe care o posedă viaţa şi asupra sensului pe care putem sau trebuie să i-l dăm. În abordarea

condiției umane, la un pol vom întîlni o optică biocentrică și psihocentrică : Nietzsche, la alt pol o optică sociocentrică și axiocentrică : Marx.

Teoriile axiologice ale secolului nostru ocupă o poziție sau alta în raport cu acești doi poli. Ele optează pentru o filozofie a valorilor sau pentru o concepție axiologică fundamentată științific. Ele consideră drept subiect axiologic fie individul izolat, fie colectivitatea socială. Ele contestă sau acceptă repere obiective ale actului de valorizare. Ele adoptă sau o poziție epistemologică cu vagi oscilații între reducționism și antireducționism, sau o poziție epistemologică constructivistă și dialectică. Ele mizează fie pe violență, fie pe comunicare ca alternative viabile ale naturii umane, întrevăzînd depășirea „crizei valorilor" sau printr-un individualism și nihilism exacerbat, sau printr-o revoluție social-politică aptă să elimine sursele fundamentale ale dezumanizării. De aceea evantaiul larg al doctrinelor axiologice contemporane face posibilă o clasificare după apropierea sau depărtarea de acești doi poli pe care-i reprezintă în istoria axiologiei Nietzsche și Marx.

Vom încerca, în cele ce urmează, să degajăm *sensul* celor două concepții axiologice. Este intenționată această formulare. Să degajezi *sensul* este altceva decît a pretinde să relevezi spiritul unei concepții. Pretinsul spirit al unei doctrine nu este adesea decît acela al comentatorilor care și-l imaginează. Se reclamă adesea în spiritul lui Nietzsche mulți dintre aceia care n-au făcut un minim de efort ca să-l înțeleagă. Acesta este cazul nazistului Alfred Bäumler, care, ca și Alfred Rosemberg de altfel, desconsiderînd faptul că Nietzsche, în exaltarea fără margini a individului, a respins nihilist însăși organizarea statală, afirma că statul fascist german și-ar avea în Nietzsche profetul spiritual. Acesta este și cazul multor comentatori induși în eroare de lucrările lui Nietzsche publicate după 1889 de sora sa Elisabeth Förster și care reprezintă un volum de trei ori mai mare decît cel al lucrărilor publicate de autor, fiind în multe locuri falsificate și incluzînd o carte fictivă — *Voința de putere* —, compusă din schițe, note, însemnări și vagi planuri disparate, adaptate scandalos

unor interese politice străine concepţiei autorului, aşa cum au demonstrat Karl Schlechta, Jean Michell Palmier şi, recent, profesorii italieni Colli şi Montinari.

În încercarea de a degaja sensul concepţiei lui Nietzsche se urmează, de regulă, mai multe căi.

Prima cale (probată recent şi de Pierre Klossowski în lucrarea *Nietzsche et le cercle vicieux*, 1969) este aceea care porneşte de la date biografice, îndeosebi de la suferinţele fiziologice şi contorsionările psihologice ale lui Nietzsche. Se obţin astfel cel mult explicaţia hipersensibilităţii sale maladive şi o clasificare pertinentă a perioadelor sale de creaţie. Atît.

A doua cale se îndreaptă îndeosebi spre latura excentrică, şocantă a scrierilor sale. Sînt scoase astfel din context paginile de o cruzime fără margini la adresa femeilor, cărora le atribuia un rol doar în „procreare" şi în... „recrearea războinicilor". Se aminteşte, de pildă, formularea sa voit paradoxală: „Cînd te apropii de o femeie, nu uita biciul". Sau pasajul, citat şi răscitat, din *Voinţa de putere*: „Trebuie satisfăcută pasiunea în aşa fel încît să nu sufere rasa, adică să nu existe deloc alegere, ci pretutindeni numai împerechere şi procrearea... Nu poţi fi sentimental cu prostituţia. Îmbunătăţirii rasei i se pot aduce jertfe". De la astfel de citate pornea O. Spengler cînd îi reproşa vehement lui Nietzsche faptul că vrea să transforme omenirea într-o „crescătorie de cai sui-generis".

O a treia cale, utilizată, de regulă, de ideologia fascistă şi care a dus la compromiterea totală a gîndirii lui Nietzsche, a urmărit scoaterea din context a filozofiei sale sociale, îndeosebi a ideilor lui politice. În special în *Aşa grăit-a Zarathustra* sînt o serie de pasaje folosite ulterior de ideologia naţional-socialistă, în care Nietszche se pronunţă pentru violenţă, pentru forţă, pentru cruzime, pentru război. La un moment dat Zarathustra spune: „Războiul întotdeauna a dat lucruri mai mari decît dragostea de aproape. Războiul bun sfîrşeşte orice lucru. Ce ne pasă de o viaţă lungă? Care războinic vrea să fie cruţat?". Asemenea idei, parcă scoase din discursul unui caporal prusac care îşi îmbărbătează soldaţii, nu pot fi ocolite, căci sînt im-

plicate în articulațiile interne ale gîndirii lui Nietzsche, dar supralicitarea și autonomizarea lor pot să ne ducă la o imagine greșită, unilaterală, asupra unei concepții căreia fascismul i-a speculat polivalența de sensuri și pe care a frustrat-o de sensul critic originar.

Se pare că, din toate încercările de a degaja sensul filozofiei lui Nietzsche, singura relevantă este aceea inițiată de gînditorii care l-au descoperit pe Nietzsche și l-au impus în cultura europeană (Georg Brandes și d'Annunzio), continuată astăzi de Herbert Marcuse. Este vorba de tratarea lui, în primul rînd, ca un filozof al valorilor, care a proclamat ca țintă supremă a omenirii formarea și educarea unei elite spirituale apte să creeze noile valori ale culturii spirituale. Nietzsche apare astfel ca un ardent critic al acelui sofism care susține construcția sistemului de valori al civilizației burgheze occidentale (transformarea faptelor în esențe și a condițiilor istorice în condiții metafizice), ca un demascator al caracterului represiv al acestui sistem de valori. Deși ideile lui nu sînt expuse sistematic, deși de multe ori ele apar în aforisme disparate, deși Nietzsche are orgoliul să spună în cîteva fraze șocante mai mult decît spun alții în volume groase, concepția lui ne apare ca avînd o anumită coerență interioară, asigurată de un nucleu central, care iradiază întregul cîmp al reflexivității sale filozofice.

Concepția lui Nietzsche este mai coerentă decît cea a lui Schopenhauer, care de altfel l-a influențat incontestabil, cel puțin pînă la apariția lucrării *Omenesc, prea omenesc*. Filozofia lui Schopenhauer, în ciuda unor lucrări sistematice, cu o arhitectură bine conturată, este lipsită de coerență internă. La el coexistă o ontologie care exaltă voința, o metafizică a omnipotenței voinței, cu o etică a renunțării, de proveniență budistă, care nu numai că nu explicitează și nu trage toate concluziile din metafizica voinței, dar vine în contrazicere cu ea. În pofida expunerii fragmentare și metaforice, concepția lui Nietzsche este coerentă. Viața are primat atît pe plan ontologic, cît și pe plan etic, ceea ce conferă unitate întregii sale gîndiri. Astfel, Nietzsche devine precursorul acelei orientări din axiologia contem-

porană în care reflexivitatea practică nu mai apare ca o prelungire firească a celei teoretice, ci devine autonomă și privilegiată. Cum sublinia Heidegger, prin aceasta gîndirea lui Nietzsche marchează „încheierea logică a oricărei metafizici occidentale".

Desigur, există o piedică în considerarea lui Nietzsche ca axiolog, întrucît concepția sa despre cultură nu este expusă sistematic într-o lucrare anume. Această concepție apare doar implicit în diferite scrieri. Merită însă să facem un efort spre a o surprinde, datorită faptului că la Nietzsche cultura are un primat în întreaga construcție conceptuală. Toate mult discutatele sale enunțuri cu privire la viața socială în general constituie, de fapt, o extrapolare dusă la limită a unei anumite interpretări a mecanismului intern de formare și de dezvoltare a culturii, în care Nietzsche acordă primat valorilor vitale sau, pentru a utiliza terminologia freudistă, privilegiază Erosul față de Logos.

Nietzsche elaborează cea mai relativistă și mai subiectivistă doctrină a valorilor. El este un caz-limită în istoria axiologiei. Chiar pentru un Bentham sau un Jodl, care considerau plăcerea ca măsură a tuturor valorilor, îndepărtarea de realitate nu este totală, mai rămîn firave elemente de decizie obiectivă, întrucît există un „ceva" care augmentează sau micșorează cantitatea de plăcere. Nietzsche însă desființează absolut toate reperele obiective ale valorizărilor. Formal, el constată doar „*decăderea* valorilor". În fond, cum vom încerca să argumentăm, el proclamă *desființarea* valorilor. Cauza decăderii valorilor s-ar afla, după Nietzsche, în lipsa de vitalitate și, ca atare, o omenire cu o vitalitate slăbită și bolnavă, așa cum diagnostichează el omenirea vremii sale, este sortită unei morți axiologice dacă nu va veni miraculoasa „salvare" din partea unor indivizi cu o vitalitate excepțională. Dar, cum remarca Tudor Vianu în *Introducere în teoria valorilor*, valorile vitale sînt doar *perseverative*, adică pot doar garanta perseverarea subiectului deziderativ, pe cînd valorile spirituale (morale, politice, teoretice, estetice etc.) sînt *amplificative*, ducînd la sporirea conținutului spiritual și a capacității de decizie a conștiinței. Valo-

termenul de sociologie, care circula cu o încărcătură naturalist-pozitivistă) şi fără a avea lucrări aparte dedicate teoriei generale a valorilor, numele lui Marx marchează pasul cel mai important pe drumul anevoios al introducerii rigorilor interpretării ştiinţifice, deterministe şi dialectice în axiologie.

Nici o altă perspectivă teoretică nu ne poate permite să răspundem adecvat la cruciala problemă a axiologiei : sînt lucrurile valori pentru că le valorizăm, sau le valorizăm pentru că sînt valori ?

Nici o altă filozofie nu poate valida teoretic sensul profund al cuvintelor lui Goethe : „Dacă vrei să te bucuri de propria ta valoare, atunci conferă o valoare lumii".

şi lumea trăită, dintre lumea aşa cum există şi felul cum noi o valorizăm.

Ideea a fost reluată, cu rezonanţe noi, în problematica absurdului, caracteristică filozofiei existenţialiste.

Ajunsă aici, concepţia lui Nietzsche devine punctul de incidenţă al axiologiilor subiectiviste, relativiste, iraţionaliste. Ea înalţă un imn de slavă omului ca fiinţă valorizatoare, dar se întemeiază pe o gravă eroare. Pentru a decanta specificul valorii, Nietzsche trece valoarea pe sub furcile caudine ale triplei reducţii — amintită mai înainte — şi constată că, desfigurată în acest mod, valoarea nu mai are suport. Nu-i mai rămîne atunci decît să tragă concluzia că, neavînd suport social, obiectual sau raţional, valoarea ar fi o simplă proiecţie a voinţei umane. Omul nobil — va scrie Nietzsche — posedă sentimentul intern că el are dreptul să determine valoarea. El nu are nevoie de ratificare. El decide ceea ce-i este favorabil sau păgubitor. Voinţa sa este creatoarea valorilor. Tot ceea ce găseşte în propria-i persoană îl onorează. De aceea, în *Dincolo de bine şi de rău,* Nietzsche nici nu mai discută despre *fundamentul* valorilor, ci exclusiv despre *natura* lor.

O asemenea concepţie, deşi sesizează că omul este creatorul valorilor, nu surprinde dialectica acestei creativităţi. Omul, concomitent, creează valorile şi este creat de valori. Însăşi personalitatea umană se modelează sub influenţa unor anumite valori (a binelui, a adevărului, a frumosului, a dreptăţii etc.). La această subtilă dialectică a subiectivizării obiectului şi obiectivizării subiectului Nietzsche rămîne opac. El nu înţelege raportul dintre om şi realitate ca un raport practic în cadrul căruia, transformînd realitatea, omul se transformă. Concepţia lui Nietzsche poartă totodată stigmatul unei confuzii, scoasă în evidenţă de Tudor Vianu în *Filozofia culturii :* confuzia dintre actul subiectiv de valorificare şi actul obiectiv de creare a valorilor. Afirmînd că „a evalua înseamnă a crea valoarea“, Nietzsche cercetează de fapt primul aspect şi trage concluzii asupra celui de-al doilea. Astfel, el ajunge la concluzia că evaluările omului şi-ar avea justificarea în el însuşi, fiind sustrase oricărui determinism. Atîta timp cît prin

„justificarea omului în el însuşi" Nietzsche reacţionează împotriva binelui abstract şi a răului abstract, promovate de moralele de tip dogmatic, argumentarea sa se susţine. Atunci însă cînd se ridică în principiu împotriva oricăror norme sociale, a oricăror criterii concret-istorice pentru a delimita binele de rău, cînd propune o morală „dincolo de bine şi de rău", cade în capcana celei mai mari iluzii. Tocmai el, gînditorul care, prin toată opera lui, voia să spargă iluzii! Iconoclastul devine idolatru!

Pe baza teoriei valorii, în care lacuna cea mai sesizabilă — dar nu unica! — este iraţionalismul, Nietzsche rămîne în istoria filozofiei gînditorul care a substituit ontologiei tradiţionale o axiologie cu preocupări specifice, renunţînd în acest domeniu la patronajul unui dumnezeu prestabilit sau al unei Raţiuni gata făcute. Explicarea crizei culturii europene — care reprezintă indiscutabil dominanta tematică a operei lui Nietzsche — nu este altceva decît o amplă aplicare a concepţiei sale axiologice.

Nietzsche pleacă de la constatarea imposibilităţii culturii moderne de a constitui un „tip" de cultură cu o structură armonioasă. Identificarea unei tendinţe centrifuge a valorilor constituie pentru el un semn de criză. Problema pusă nu este nouă (dimpotrivă, ea apare şi la Simmel, Liebert, Spengler, mai tîrziu la Berdiaev, Maritain sau Heidegger). Soluţia pe care o dă Nietzsche este însă originală, preformulată de fapt în concepţia lui despre valori. Schematic prezentată, argumentarea este următoarea: criza culturii este o criză a valorilor; criza valorilor este în primul rînd o criză a valorilor religioase şi etice (care sînt un fel de liant al omului cu mediul exterior), iar critica acestor valori intrate în criză ar fi singura cale de constituire a „conştiinţei nihiliste" (adică aceea pe care o promovează Nietzsche) pentru negarea metodică a idolilor consfinţiţi ai culturii europene. Nihilismul său îl înfierează pe Rousseau ca „fanatic al moralei", pe Dante ca „hiena care versifică în morminte", pe Carlyle ca un „pesimist al proastei digestii", pe Diderot ca un „colorist al lumii care ne înşeală privirile". Omul

rile perseverative nu pot fi decît valori-mijloace, şi nu valori-scop. Hipertrofierea valorilor perseverative şi atrofierea celor amplificative marchează, la Nietzsche, chiar în punctul de plecare, o autodinamitare a întregii construcţii axiologice, o desfiinţare a valorilor chiar pe terenul unei abordări care se vrea axiologică.

În acest mod, concepţia lui Nietzsche se susţine printr-o arhitectonică de o simplitate deconcertantă. Ea urmează o suită de trei reducţii: interpretarea culturologică a societăţii, interpretarea axiologică a culturii şi interpretarea biologistă a domeniului axiologic. Pentru Nietzsche armonizarea diferitelor specii de valori în cadrul unei culturi şi constituirea unui „om sintetic" au drept factor structurant vitalitatea biologică. Fostul profesor de filologie greacă vede în antichitatea elină modelul unei asemenea culturi care satisface şi augmentează trebuinţele vitale, care nu paralizează prin sofisticate valori etice, estetice sau religioase, aşa-numita „voinţă de putere". Anticipîndu-l pe Marcuse, Nietzsche acuză Logosul caracteristic culturii burgheze occidentale pentru faptul că perverteşte trebuinţele vitale, că manipulează voinţele, că este represiv faţă de aspiraţiile legitime spre satisfacţii vitale. Actul său de acuzare este însă plin de ambiguităţi. Este de ajuns să amintim că el vizează o situaţie localizată istoric, dar o tratează în termenii unor trebuinţe biologice anistorice, pe un plan individualist-psihologizant şi că însuşi conceptul „voinţă de putere" este mai mult o metaforă, în care elemente conotative înăbuşă orice denotaţie riguroasă. Dar nu este lipsit de interes faptul, subliniat de Marcuse, în *Eros şi civilizaţie*, că Nietzsche vorbeşte în numele unui principiu al realităţii fundamental antagonice aceluia al civilizaţiei occidentale. El caracterizează cultura burgheză a epocii ca o cultură inaptă să armonizeze diferitele tipuri de valori, tocmai pentru că ea ar desconsidera sau reprima tendinţele şi impulsurile fireşti generate de natura biologică a omului.

Din acest punct de vedere, definiţia pe care o dă Nietzsche culturii implică o anumită rezolvare cu totul specifică a raportului dintre natură şi cultură. Pen-

tru el, cultura nu reprezintă modalitatea specifică și ireductibilă în care omul reușește să depășească condiția lui naturală, înălțîndu-se în sfera binelui, a adevărului, a dreptății. Dimpotrivă, cultura ar fi o prelungire a naturii, menită să ne apropie de natură, să amplifice forțele vitale și în care trebuie să regăsim mecanismele ce funcționează pe planul naturii biologice. O cultură care nu ar exalta valorile vitale ar fi o cultură care ar atenua și, în cele din urmă, ar ucide forța, puterea, voința omului. Prin aceasta, spune Nietzsche, ea și-ar trăda însăși rațiunea de a fi, pentru că „latura animalică este cea esențială", restul fiind o pojghiță superficială irelevantă pentru definirea umanului. „Omul — scrie Nietzsche — nu reprezintă nici un progres față de animal", rostul culturii fiind tocmai de a intensifica însușirile vitale-animalice ale omului.

Iată în ce chip Nietzsche ajunge la un adevărat cult al instinctului biologic, care și-ar găsi corespondent uman în voința de a fi tare („voința de putere"), considerată ca apanaj al unei aristocrații sănătoase, care cultivă o disciplină spartană și urmează preceptul lui Zarathustra : „Deveniți duri !" Nietzsche ajunge astfel la o idealizare a omului natural, dar se situează pe o poziție evident retrogradă față de concepția lui Jean-Jacques Rousseau, care, idealizînd omul natural, nu confunda starea naturală cu cea socială. Rousseau socotea că — fie numai prin limbaj și diferitele modele culturale transmise prin educație — starea socială este inerentă omului, că ea, chiar dacă este criticabilă, nu încetează a fi esențială. La Nietzsche constatăm însă, dimpotrivă, încercarea de a coborî cultura la natură. Devenind o respingere nihilistă a culturii în genere, sensul critic originar al concepției lui Nietzsche este alterat pînă la anulare.

Din această viziune decurge și disprețul suveran față de raportul teoretic dintre om și realitate, opunerea antitetică a valorizării și cunoașterii, contestarea progresului („teoria veșnicei reîntoarceri") sau propagarea supunerii oarbe față de poruncile unei elite care cultivă „voința de putere", în numele așa-numitei „iu-

biri a destinului" *(amor fati)*. Ar exista astfel o tablă de valori valabilă pentru toţi oamenii, dar impusă legitim de o elită aristocratică dotată cu mai multă voinţă, aptă chiar, prin voinţa ei de putere, să provoace, printr-o mutaţie biologică, o „răsturnare a tuturor valorilor".

Toate aceste demersuri, asupra cărora nu ne propunem să insistăm, reprezintă la Nietzsche faţete ale încercării, nu lipsită de interes, de a raporta statutul existenţial al omului la pluralitatea valorilor care-i prezidează comportamentul. Problematica axiologică apare astfel nu ca o preocupare colaterală, ci ca ax al întregii construcţii filozofice. Nietzsche se încadrează pe magistrala mişcării de idei iniţiate la mijlocul secolului trecut, deplasînd centrul de greutate al reflexiei filozofice spre problemele axiologice ale destinului omului, ale subtilelor raporturi dintre scopurile pe care omul le formulează cu mijloacele alese pentru realizarea lor.

Puterea de seducţie a concepţiei axiologice a lui Nietzsche se explică prin afirmarea capacităţii nelimitate a omului de a crea valori. Valorile nu apar ca însuşiri naturale ale lucrurilor, ci poartă pecetea creaţiei umane. Nietzsche subliniază în mod expres că natura nu are valori. Omul, scrie Nietzsche, este acela care „a pus valori în lucruri" pentru ca să păstreze un înţeles omenesc, „el a făurit tîlcul lucrurilor". Prin această teză, citată după *Aşa grăit-a Zarathustra*, Nietzsche a introdus o idee care va avea puternice rezonanţe în gîndirea filozofică : ideea primatului valorii. Prin Nietzsche, remarcă Louis Lavelle, se ajunge la o poziţie filozofică bizară, în care existenţa este nu numai subordonată, dar chiar sacrificată valorii. Corolarul firesc al unei asemenea optici este transformarea determinismului social într-un nonsens. Constatînd că trăim într-un mediu cultural, prin excelenţă axiologic, Nietzsche blamează raţiunea, considerînd-o inaptă să mai explice viaţa socială, tratată ca un rezultat al unei perpetue şi neinteligibile creaţii a omului. Sub steagul acestei axiologii înspăimîntate de propria-i descoperire au mărşăluit în continuare toate doctrinele iraţionaliste, confundînd specificitatea valorilor

cu suveranitatea lor și ireductibilitatea valorilor cu prioritatea lor metafizică.

Ajunsă în acest punct, concepția lui Nietzsche are de înfruntat noi dificultăți. Dacă valoarea reprezintă pentru fiecare individ doar o „exigență interioară", se ridică întrebarea : de unde provine totuși acordul dintre oameni în afirmarea valorii ? Dacă nu putem să justificăm valorile, dacă judecățile de valoare n-au nici un suport în cunoașterea umană, atunci care este întemeierea lor ? Răspunsul pe care îl dă Nietzsche este în coerență logică cu ansamblul concepției sale. Temeiul valorilor l-ar constitui actul de voință al omului și îndeosebi al omului dotat în mod special. El susține că afirmarea valorii este în strînsă legătură cu primatul voinței față de rațiune. Faptul că valorile culturii occidentale angajată pe calea progresului științific apar în dezacord cu viața omului este pentru Nietzsche o consecință a relației genetice dintre voință și valoare. Ura lui Nietzsche față de Socrate, așa cum este înfățișată în *Antichrist*, se explică îndeosebi prin faptul că filozoful grec subordonează voința față de intelect, pe cînd filozoful german privilegiază voința și stigmatizează chiar adevărul în numele valorilor care și-ar avea originea în voința de putere. Din moment ce noi sîntem aceia care conferim valoare lucrurilor prin activități spontane cu tentă emoțională și neanalizabile rațional, ostile oricărei interpretări deterministe, valoarea nu are un fundament obiectiv, iar ordinea valorilor pe care o resimțim în experiența trăită nu mai poate constitui un ghid autentic pentru a justifica o ierarhie a preferințelor umane. Din această perspectivă axiologică, Nietzsche semnalează o criză a culturii occidentale. Esența crizei culturii din epoca sa este întrevăzută în descompunerea sistemului de valori, în faptul că diferitele valori nu se mai armonizează cu lumea și, totodată, se află în război între ele. După Nietzsche, un om care înregistrează în mod conștient această situație va fi obligat să adopte poziția filozofică nihilistă. Nihilismul propovăduit de Nietzsche este de fapt consecința conștientizării contradicției dintre lumea reală

nietzschean este un om „unidimensional", ca și cel al lui Marcuse, numai că, acolo unde ultimul spune mereu DA, primul spune imperturbabil NU. Mergînd pe acest drum, soluțiile pe care le dă Nietzsche sînt false, dar pun gîndirea în mișcare, căci au patetice accente critice și creează o anumită efervescență de idei.

Ambiguitățile concepției lui Nietzsche despre valori în genere, despre valorile morale în special, apar cel mai pregnant în critica religiei, dominată de motive etice. Nietzsche este recunoscut ca unul dintre cei mai teribili critici ai creștinismului, pe care-l învinovățește fără cruțare pentru criza culturii europene. Reproșul lui se adresează și funcției narcotizante a religiei, dar mai ales compasiunii față de suferințele oamenilor, compasiune reprobabilă și josnică pentru că alterează voința de putere, hrănind timp de secole omul cu o imensă minciună. Minciuna cea mai mare este judecata de apoi, care conferă un sfîrșit istoriei și, prin aceasta, un caracter definitiv și univoc actelor umane. În ciuda răului, în ciuda neajunsurilor, lumea ajunge să fie considerată perfectă pentru că ar fi rezultatul creației lui dumnezeu. De aceea religia — spune el — este un caz tipic al alterării ideologice a personalității, o specie de frică și de teroare și, ca atare, trebuie să fie înlăturată, pentru ca omul să pornească în explicarea lui de la om, și nu de la factori supranaturali, pe care el i-a creat ca să se înspăimînte. Ajunși aici, găsim în opera lui Nietzsche, în ciuda nihilismului, pagini scînteietoare de critică a mecanismului înstrăinării religioase, care pe alocuri rivalizează cu lucrarea lui Feuerbach despre esența creștinismului. Făcînd *tabula rasa* din valorile religioase, printr-o formulare șocantă care a produs un incendiu intelectual, Nietzsche ajunge să proclame solemn ceea ce el denumește „ultima noutate a secolului". „Cel mai important dintre evenimentele recente, pe care vreau să-l aduc la cunoștința cititorilor — scrie Nietzsche — este următorul : moartea lui dumnezeu" ! Odată cu aceasta, slăbiciunile oamenilor și exploatarea, inegalitatea și bogăția, injustiția și suferința nu mai pot fi atribuite „păcatului originar", unei culpabilități ancestrale, iar setea oamenilor de

satisfacţie, de cultivare şi exercitare nestingherită a voinţei nu mai poate fi blamată ca o „neascultare a lui dumnezeu". Dumnezeu fiind mort, cultura contemporană nu mai poate să aibă un suport transcendent şi trebuie să-şi caute acum un suport uman.

Două căi posibile s-ar deschide, după Nietzsche, prin această constatare a „morţii" lui dumnezeu (care reprezintă mai curînd o desfiinţare axiologică, decît una ontologică). Prima ar fi înlocuirea lui dumnezeu cu un alt mediator metafizic, ca, de exemplu, istoria sau statul. În acest caz, conştiinţa nihilistă s-ar reîntoarce pe o cale ocolită tot la conştiinţa religioasă, creîndu-şi noi idoli. A doua cale — după Nietzsche singura recomandabilă — este amoralismul, renunţarea la orice morală, propagarea singurei „morale", pe care el o denumeşte „etica ambiguităţii" sau, cum spune în alt loc, „morala lipsei de morală". Ea ne conduce spre ideea sugestiv formulată în romanul lui Dostoievski *Fraţii Karamazov* prin preceptul lui Ivan Karamazov (cu binecunoscutele rezonanţe în conştiinţa lipsitului de scrupule Smerdiakov) : „Dumnezeu a murit, deci totul este permis !".

Din moment ce dumnezeu nu există — spune Nietzsche —, criminalul nici nu greşeşte, nici nu are dreptate. Nu mai există o instanţă care să confere superioritate unei comportări faţă de alta. Admiterea lui dumnezeu oferea un criteriu, este drept iluzoriu, întreţinea iluzia unui punct de sprijin. Renunţînd la iluzii, nu mai avem însă nici un fel de punct de sprijin pentru valorizările noastre. Lumea valorilor devine pentru Nietzsche o lume fără repere. Şi, în acest fel, amoralismul — în fond expresia cea mai malignă a crizei culturii burgheze — îi apare ca un panaceu pentru salvgardarea culturii.

Argumentele pe care Nietzsche le aduce în favoarea amoralismului sînt eronate. Primul argument — lipsa de repere pentru valorizările umane — se sprijină pe o confuzie. Ştiind că reperele autentice trebuie să fie extraindividuale (căci amoralismul înseamnă că fiecare individ îşi poate crea arbitrar repere şi, prin aceasta, de fapt, ele dispar), Nietzsche creează o falsă alternativă :

sau există repere transcendente, metafizice, supranaturale, sau nu există repere deloc. Excluzînd prima posibilitate, rămînea doar a doua. Dar există şi o a treia posibilitate, pe care Marx a întrevăzut-o înaintea lui Nietzsche şi care autorului *Voinţei de putere* i-a scăpat prin faptul că-l priveşte pe om ca fiinţă naturală şi ca individ izolat. Reperele pot fi extraindividuale fără a fi metafizice sau supranaturale, fiind pur şi simplu repere *sociale*.

Eroarea iniţială se transferă şi asupra celuilalt argument pe care-l invocă Nietzsche în favoarea amoralismului: relativismul etic. Reluînd butada lui Pascal „adevăr dincolo de Pirinei, eroare dincoace" printr-un vădit sofism, Nietzsche porneşte de la premisa că normele morale nu sînt absolute şi trage concluzia că nu mai au nici un fel de conţinut obiectiv, ajungînd la o critică violentă a depăşirii existenţei umane prin virtute. Virtuţile lumii în care trăieşte (şi care s-ar confunda, la un moment dat, cu valorile) nu ar fi, după Nietzsche, decît vicii deghizate. Sub influenţa moralei religioase, oamenii utilizează depreciativ cuvinte ca „greşeală", „păcat", „ispăşire", cuvinte care nu trebuie să ruşineze pe nimeni pentru că desemnează atribute constitutive naturii umane. De fapt, spune Nietzsche, totul este nevinovăţie. Nu există nici păcate, nici virtuţi. Prin aceasta, Nietzsche duce pînă la consecinţe hilare opţiunea sa iniţială. Pentru el, toate cuvintele atît de frumos consonante, ca „progres", „democraţie", „bunătate", „adevăr", „dreptate", nu sînt decît nişte haine ipocrite, menite să disimuleze intenţii pernicioase, alterate şi neautentice, simple porniri instinctuale ale unor oameni care îşi ascund verbal goliciunea lăuntrică. Nu numai morala nobiliară şi clericală, asupra căreia se concentrează tirul artileriei teoretice nietzscheiene, ci morala *în general* şi valorile *în totalitatea lor* ar fi doar un sistem de apărare a unei lumi care, prin apelul ipocrit la „valori", vrea să mascheze lipsa de vitalitate şi somnolenţa spirituală. De aceea, dacă valorile morale sînt doar un rezultat al slăbiciunii biologice şi dacă ele dăunează, prin însuşi faptul că *sînt* (şi nu că *sînt aşa cum sînt*), atunci morala trebuie dis-

trusă, trebuie înlocuită cu o antimorală sau cu o stare de amoralitate. Iată pînă unde poate ajunge o poziție axiologică care desconsideră contextul social, criteriile sociale de apreciere, care refuză să mai caute repere pentru ierarhizarea comportamentelor umane! Şi de altfel Nietzsche nu se opreşte nici aici. El face un pas mai departe şi aduce, în sprijinul amoralismului, etica aristocratică, afirmînd că în societate singurele exemple de conduită umană pot fi create arbitrar de o minoritară rasă de cuceritori, de o aristocrație ereditară. Condamnarea „spiritului plebeian" îl face să propună tirania ca o alternativă la comunicare şi războiul ca o alternativă la democrație. „Vă trebuie un tiran — exclamă Nietzsche adresîndu-se maselor — care să pună jugul pe voi şi să vă zică: «Supuneți-vă, scrîşniți din dinți, dar supuneți-vă!»". Pe această cale, Nietzsche ajunge să susțină ideea superiorității biologice a unei anumite elite, să glorifice instinctul şi voința de putere care se manifestă „dincolo de bine şi de rău", să critice nefast „spiritul egalitar şi democratic" (pe care-l consideră o cauză a decadenței culturii), să susțină acele teze antiumaniste care au fost apoi utilizate în arsenalul ideologiei fasciste.

Unde să fie oare explicația acestui cult al forței, care dă o rezonanță aparte concepției lui Nietzsche? Incontestabil, explicația este în primul rînd de ordin social. Ar trebui să recitim paginile de critică la adresa filistinismului german scrise de Feuerbach, ca şi de Marx şi Engels, pentru a înțelege reacția tinerei intelectualități din epocă față de spiritul demagogic, patriotard şi conciliator al generațiilor de burghezi şi de mic-burghezi pe umerii cărora s-a menținut prusacismul reacționar şi din cauza cărora idealurile iluministe ale revoluției burgheze s-au dovedit iluzorii şi falimentare. Această reacție față de „monstruoasa coaliție" burghezo-aristocratică a fost însă şi ea diferită. În timp ce o parte a intelectualității germane făcea critica racilelor sociale şi politice ale timpului, a pozițiilor capitulante, ajungînd să desfăşoare larg şi zgomotos steagul unor idei contestatare, *de la stînga*, o altă parte s-a situat

pe poziția demascării viciilor unei democrații mincinoase, ariviste, veleitarde, *de la dreapta*. Nietzsche se integrează, cu nuanțe și accente particulare, în această din urmă modalitate de reacție critică. În opera lui se manifestă pe un plan teoretic sublimat, de fapt în germene, tendințele hegemonice care vor deveni nu peste mult timp apanajul ideologiei imperialiste. Dar aceste tendințe sociale dobîndesc o coloratură personală, pentru care putem găsi și o explicație subsidiară de ordin psihologic.

Poate asupra nici unei alte opere filozofice datele vitalo-existențiale biografice ale persoanei nu au exercitat o influență atît de pronunțată. Multiplele complexe de ordin psihologic, grefate pe canavaua unui context social și unei atmosfere ideologice întreținute de clasa dominantă, l-au sensibilizat pentru anumite tendințe și au dus la conturarea acelei traiectorii a personalității lui Nietzsche pe care o putem cunoaște astăzi din opera lui.

Axul concepției sale îl constituie tratarea omului ca o ființă valorizatoare lipsită de orice repere și intervertirea raportului dintre cultură și societate. După Nietzsche, nu societatea sclavagistă și-a constituit un tip de cultură, ci cultura a determinat constituirea unor relații de sclavaj. „Ne vom călca pe inimă — scrie el — și vom expune crudul și asprul adevăr că sclavia ține de însăși esența culturii, relațiile de sclavie fiind determinate de un anumit tip de cultură". În concepția lui Nietzsche, faptul cultural determină relațiile sociale. Intervertirea raportului dintre cultură și societate este conjugată cu o fatală substituire a planului social prin planul individual. De fapt raportul „cultură-societate" nu numai că este intervertit, dar este asimilat cu raportul „cultură-individ", iar individul nu este pentru Nietzsche tipul mediu, ci personalitatea înzestrată cu voința de putere care creează valori spirituale.

Punctul de încheiere al construcției axiologice nietzscheiene este exprimat în lucrarea care constituie cîntecul său de lebădă și din care a rămas doar un volum, împreună cu o serie de fragmente disparate : *Voința*

de putere. Acest corolar îl reprezintă mult comentata teză cu privire la *transvaluarea tuturor valorilor (Umwertung aller werte)*, prin care singura cale de ieșire din criza culturii ar constitui-o răsturnarea totală a tablei de valori care funcționează în societatea timpului. Încununînd axiologia sa cu această teză, propagatorul amoralismului intră în contradicții de nesoluționat. Și atunci, pentru că nu renunță la vechile erori, recurge la o eroare nouă, completînd filozofia sa, și așa „excesiv de mitizată", cum remarca Blaga, printr-un nou mit : mitul supraomului.

Supraomul, pe care unii epigoni ai lui Nietzsche îl asimilează cu omul preconizat de genetica actuală, printr-o mutație a sediului genetic într-un tip de ființă superioară lui *homo sapiens*, devine pentru Nietzsche suportul posibil al acestei răsturnări. Cu alte cuvinte, el își pune speranța nu într-o mutație *socială* pe calea revoluționării raporturilor sociale, ci într-o mutație *biologică*. Omul ar rămîne, cum spune el, o simplă frînghie întinsă între animalul lipsit de voință și supraomul dotat cu excepțională vitalitate, cu voință și cu putere de a o exercita.

Soarta filozofiei lui Nietzsche este jucată acum pe această carte, este legată de această mutație *biologică* construită speculativ, de contestarea legitimității oricărei mutații *sociale*. Este indiciul definitiv al eșecului unui demers filozofic.

Nietzsche rămîne ca un „pol" al gîndirii axiologice. Este polul individualismului anarhic, al vitalismului relativist, al nihilismului și amoralismului. Atingînd acest pol, axiologia ajunge în situația ei limită, își trădează rațiunea de a fi și se neantizează.

Criticînd greșelile grave ale lui Nietzsche, de natură să pună în stare de alertă pe orice gînditor care nu se ține la distanță de acest pol al gîndirii axiologice, nu putem să nu recunoaștem că de la autorul lui *Omenesc, prea omenesc* ne-a rămas conceperea omului ca o ființă prin excelență valorizatoare, după cum și ideea de „stil" în cultură, reluată ulterior de Frobenius, de Spengler, de Blaga. La el întîlnim de multe ori analize subtile în problema înstrăinării umane, critica falselor valori, de-

nunțarea crizei culturii occidentale sau nostalgia culturii eline în tentativa de recîștigare a patosului uman al culturii, după cum întîlnim o tulburătoare conștiință a imperfecțiunii umane și un dor nestins, ardent și seducător, de perfectibilitate. Cultura, chiar dacă este concepută într-o manieră care ne este străină, apare la Nietzsche ca un exigent educator spre înălțarea umanului, iar filozofia care ridică un imn de slavă axiologicului pentru ca apoi să-l închidă într-un sarcofag, cu epitaful semnat „Nietzsche", nu se reduce totuși la dimensiunea vitalist-agresivă speculată de fascism. Revendicarea lui Nietzsche ca precursor al fascismului de către cei care nu țin seama de contextul istoric în care și-a scris primele lucrări este o nedreptate *post-mortem* față de un om care a avut de suferit teribile nedreptăți și în cursul vieții.

În sclipitorul său eseu *Omul revoltat*, Albert Camus subliniază că acea filozofie a vieții despre care vorbea cu teamă și tulburare Nietzsche a fost degradată de epigonii lui. „O rasă de seniori inculți — scrie Camus referindu-se la fasciști — a formulat în numele său deformarea antisemită pe care el n-a încetat de a o urî... Slujitor încăpățînat al unei inteligențe supreme, care a avut drept dușman mortal fanatismul, după 33 de ani de la moartea sa (el a murit în 1900, iar 1933 este anul de ascensiune a fascismului. — *n.n.*), a fost erijat pe nedrept într-un mentor al minciunii iar noțiuni și virtuți pe care de fapt sacrificiul său le făcuse admirabile au fost predate urii și violenței oarbe".

La aceasta ar trebui să adăugăm că, datorită manierei sale lirico-ditirambice, discursul nietzschean apare adeseori contradictoriu și sinuos, expus capriciilor inspirației literare, inconsecventă din punct de vedere al expozeului sistematic și unitar. Nu e întîmplător că în volumul de meditații *„Aurore"* (Morgenröte) Nietzsche recomandă ca model ideal al supraomului pe Ulisse, eroul legendar care excelează tocmai prin iscusința ieșită din comun a minții sale, pusă în slujba salvgardării păcii dintre ahei și troieni și preîntîmpinării masacrului fratricid.

Este, de asemenea, adevărat şi faptul că el n-a absolutizat niciodată principiul violenţei şi cu atît mai puţin pe cel al superiorităţii forţei fizice asupra celei intelectuale ci, mai degrabă, viceversa.

Nietzsche, oricît de contradictoriu ar fi fost, nu spune nicăieri că „voinţa de putere" trebuie exercitată în sensul fanatismului cronic şi al crimei în sine, aşa cum afirmă eronat epigonii săi de tristă amintire. Dar, oricum, promovarea, instaurarea ei teoretică, rămîne pernicioasă, nocivă pentru condiţia umană. Ea nu are o funcţie constructivă şi nici măcar o autentică funcţie contestatară. Nietzsche, cel ce se voia „profet al contestării", a devenit astăzi „profetul contestat". Forţele sociale nonconformiste şi contestatare de azi din Occident întorc spatele „teoriei supraomului" şi critică valorile culturii capitaliste supertehnicizate şi superrepresive nu în numele „voinţei de putere", ci în numele comunicării interumane, al înţelegerii, al armoniei şi păcii, al echităţii şi dreptăţii sociale. În aspiraţia acestor forţe sociale nu spre supraom, ci spre *om*, nu înspre capitalism, ci spre *supra*capitalism, Nietzsche pare a fi sau uitat sau înfrînt.

În epoca actuală, construcţia teoretică nietzscheiană este nu numai abandonată, dar chiar stigmatizată. Acceptarea tensiunii dialectice, contextualizată social, între ceea ce, în limbaj filozofic, J. von Rintelen ar denumi „dimensiunea *valorii-reale*" *(Real-Wert)* şi „dimensiunea *idealului-valoare*" *(Wert-Idee)*, ne situează la antipodul axiologiei relativist-vitaliste şi nihiliste, la *celălalt pol al gîndirii axiologice* pe frontispiciul căruia este scris numele întemeietorului comunismului ştiinţific : Karl Marx.

*

* *

„Măreţia cu care pluteşte un iceberg — scrie Hemingway — se datoreşte faptului că numai o optime din el se află deasupra apei". Parafrazîndu-l, am putea spune că măreţia concepţiei lui Marx se explică şi prin amplitudinea şi profunzimea unor structuri de gîn-

dire subiacente, care susțin și direcționează întregul edificiu. De aceea socotim îndreptățit demersul îndreptat spre înțelegerea dimensiunii axiologice a filozofiei lui Marx, dimensiune adesea neglijată doar datorită faptului că nu putea fi sesizată nemijlocit în „optimea situată deasupra apei", deși tocmai această problematică, avînd drept corolar o perspectivă axiocentrică, este cea care susține eșafodajul conceptual în tentativa de surprindere a determinațiilor existenței ca totalitate. Și tot ea este aceea care îi conferă caracter *radical*. Căci „a fi radical — explică Marx — înseamnă a merge pînă la rădăcina lucrurilor. Pentru om însă rădăcina este însuși omul".

Deși nu putem identifica în opera lui Marx o teorie generală a valorilor, elaborată minuțios și sistematic, putem surprinde cu ușurință articulațiile esențiale ale acesteia din însuși *sensul* imanent structurii filozofiei marxiste. Remarcabil este faptul că Marx trasează coordonatele unei teorii *filozofice* a valorii, aducînd concomitent o contribuție neperisabilă la explicarea științifică-*sociologică* a valorii.

Tentativa de a surprinde coordonatele unei axiologii în teoria lui Marx asupra valorilor economice (singura expusă sistematic în operele sale) ni se pare lipsită de fertilitate. Marx n-a avut nici un moment intenția de a oferi prin analiza valorii de schimb un model al valorii în genere, întemeiat pe un determinism tehnologic sau economic. El nu a afirmat niciodată că valorile economice ne-ar oferi filiera pentru o explicare a valorilor spirituale de pe pozițiile unui determinism reducționist și vulgar. La Marx este, dimpotrivă, în permanență prezentă distincția dintre *valoarea generică* și *valorile specifice*, evitîndu-se constant confundarea lor, adică sofismul denumit sugestiv de G. E. Moore *naturalistic fallacy*. Un asemenea mod de a pune problema, care apare explicit în *Ideologia germană*, exclude deducerea valorii generice (adică a obiectului axiologiei) din valori specifice. Chiar atunci cînd demonstrează că forța de muncă a proletariatului este marfă, Marx aduce imediat nuanțările de rigoare pentru a conchide că, spre deosebire de celelalte mărfuri,

determinarea valorii forței de muncă conține un element istoric și moral. El consideră că este potrivnic raporturilor interumane firești faptul că pentru capitalist „există o *singură* relație care are valoare în sine..." și că acesta transformă banii în „reprezentantul *valorii* tuturor lucrurilor, oamenilor și relațiilor sociale". Explicarea sursei valorilor prin viața materială a societății l-a dus astfel pe Marx nu la contestarea, ci la admiterea unui principiu fundamental al tuturor axiologiilor moderne : *ireductibilitatea valorilor.*

Admiterea ireductibilității valorilor se conjugă dialectic în concepția lui Marx cu *admiterea valorii generice,* a cărei cercetare se impune a fi efectuată în cadrele conceptuale ale *filozofiei.* Cu problematica valorii nu se pot ocupa doar economiștii, juriștii sau literații care riscă să confunde cercetarea valorilor speciale investigate de disciplina lor cu cercetarea valorii în general, fiind legitim proiectul filozofic de a elabora un concept de valoare care să subsumeze notele generale ale diferitelor specii de valori. Valoarea are multiple forme de manifestare; ea nu poate subzista și nu se poate realiza în afara acestui evantai variat și policrom. Pentru a-i descifra natura, Marx consideră că trebuie să privim valoarea independent de aceste forme de manifestare. O asemenea cercetare, fiind indiferentă față de determinarea concretă a formei, chiar și în cazul valorilor de întrebuințare, stă dincolo de sfera cercetărilor economiei politice. Fiind ireductibile, valorile sînt comparabile chiar în virtutea unicității și originalității lor. „Persiani este o cîntăreață incomparabilă — comentează Marx — tocmai pentru că e *cîntăreață* și e comparată cu alte cîntărețe, compararea fiind făcută de oameni care, în aprecierea lor comparativă, întemeiată pe construcția normală a urechilor și pe cultura lor muzicală, sînt apți să stabilească incomparabilitatea ei". Valoarea *generică* are un statut aparte și tocmai în virtutea lui face posibilă compararea valorilor specifice, estimarea calitativă și măsurarea cantitativă în regnul axiologic.

Iată cum însăși înțelegerea sensului imanent structurii filozofiei lui Marx ne oferă instrumentația metodo-

logică necesară pentru delimitarea riguroasă a problematicii axiologice de pluralitatea barocă a interpretărilor ei, pentru o definire riguroasă, cu semnificație concomitent gnoseologică și operațională a conceptului de „valoare".

Locul central al *problematicii axiologice* decurge în filozofia marxistă, cum am mai arătat, din faptul că monismul ei materialist nu reduce *realitatea* la existența mută și orizontală a unor obiecte lipsite de conștiință, ci *include sensul și valoarea*. Punctul de plecare al marxismului este omul viu, așa cum este el determinat de praxis, privit în toate dimensiunile sale, luînd în considerare „fiecare din legăturile sale *umane* cu lumea", inclusiv „concepcrea, simțirea, voința, activitatea, iubirea, într-un cuvînt toate organele individualității sale". Toate acestea „sînt — spune Marx — în *relația lor cu obiectul*, apropierea *sensibilă* pentru om și de către om a esenței și vieții umane", apropiere care nu trebuie înțeleasă numai în sensul de „*a poseda*, de *a avea*", căci „omul își apropie esența sa omnilaterală într-un mod omnilateral, deci ca om total". Ca atare, pentru Marx omul este o ființă care se raportează la lume nu numai prin rațiune, ci și *prin sensibilitate axiologică*. Pentru Marx omul nu este numai o ființă cugetătoare. Omul nu poate crea fără a trăi o experiență a valorilor, fără a exprima și aplica judecăți de valoare. Dar omul este întotdeauna (și aci Marx se deosebește radical de Nietzsche) o „*ființă-valorizatoare — în context-social*", pentru care raporturile cu ceilalți, raporturile interindividuale și intergrupale, reprezintă o inalienabilă *determinație ontică*. Problematica axiologică ne permite astfel să întrevedem în gîndirea marxistă cadrul teoretic al unei ontologii particulare a umanului, care, alături de dialectica „materie-mișcare" și „esență-existență", pune în relief dialectica „acțiune-comunicare" relația dintre indivizi apărînd nu numai ca un simplu mijloc pentru realizarea unui scop pragmatic, nu ca o simplă operație pentru dominarea progresivă a universului material, ci ca purtătoare a unei funcții eminamente axiologice și ca un scop în sine. Pentru Marx, reflexivitatea critică în filozofie, excluzînd acceptarea sen-

timentalistă a unui umanism de operetă, în mod firesc „se încheie cu învățătura că *omul* este ființă supremă pentru om".

Iată de ce ni se pare la fel de eronat a vorbi despre existența unei axiologii marxiste deja elaborată de autorul *Capitalului* pe cît de eronat ar fi să contestăm existența unei problematici și a unor preocupări axiologice de prim ordin la Marx. Introducerea conceptului de *valoare* în investigarea condiției umane constituie realmente unul din cele mai importante proiecte filozofice ale lui Marx încă din perioada *Manuscriselor de la 1844*. Marx n-a considerat însă valoarea ca un substituent al adevărului, deosebindu-se astfel radical de optica nietzscheiană. Critica pe care Marx o face noțiunii de „adevăr" permite trasarea punților de legătură între cunoaștere și valorizare. În *Istoria filozofiei occidentale*, Bertrand Russell remarca faptul că Marx a fost primul filozof care a criticat noțiunea de adevăr din punctul de vedere acționalist, cu alte cuvinte din punctul de vedere al praxisului. Din această perspectivă, Marx a dat o rezolvare originală și fertilă mult discutatei probleme a *raportului dintre adevăr și valoare*. Originală pentru că nu reduce adevărul la valoare (ca Nietzsche) și nici valoarea la adevăr (ca pozitivismul), nu creează un abis între adevăr și valoare (ca neokantianismul), dar nici nu șterge distincțiile dintre logic și axiologic (ca neorealismul), ci reliefează trăsăturile distincte și ireductibile ale adevărului în ansamblul valorilor. Fertilă pentru că, fără a renunța la concepția clasică a adevărului (= corespondență între enunț și existență) și oferind chiar un suprem criteriu de verificare obiectivă a adevărului (= practica), permite explicarea relației dialectice dintre dimensiunea logică și cea axiologică a adevărului, implicit și explicarea istoricității adevărurilor științifice. Marx face o disociere între valoarea logică a propozițiilor științei și valoarea propriu-zisă (în sens axiologic!), care poate fi mai mică sau mai mare, independent de valoarea logică. Luînd ca exemple teoria astronomică a lui Copernic (care considera că planetele se învîrtesc în jurul Soarelui pe orbite circulare) și mecanica newtoniană (care considera drept axiomatic

adevărul că vitezele se adună ca vectorii), putem afirma că azi ele se dovedesc a fi riguros *false* și, ca atare, au fost false chiar în momentul elaborării lor. Aceste teorii au fost acceptate în edificiul științei pentru că și numai atît timp cît le-am acordat (chiar greșit!) valoarea de adevăr, văzînd în ele un răspuns adecvat la trebuințele *practice* ale oamenilor. Totodată, ele au constituit puncte de sprijin (și căi) pentru accesul științei spre viitor. Dar aceasta înseamnă că știința, în permanenta ei devenire, ascultînd de comandamentele practicii, nu acordă automat valoare doar adevărului și nu atribuie automat contravaloare falsului sau neverificatului. Numeroase exemple din istoria matematicii ne dovedesc că pot avea valoare științifică foarte mare chiar propozițiii cărora li se atribuie conștient valoarea logică de fals. Marx ne dă posibilitatea să explicăm această situație aparent paradoxală prin faptul că valoarea propozițiilor științei (în sens logic!) se referă la o relație între obiecte (sau proprietăți) și propozițiile care le descriu, pe cînd valoarea științifică (în sens axiologic) privește, pe de o parte, relația dintre propozițiile științei, pe de altă parte, stabilirea rolului unei propoziții în ansamblul științei printr-o raportare a acestui ansamblu la exigențele „practicii teoretice", în ultimă instanță la cerințele istorice ale practicii în genere. De aceea, din unghiul de vedere al logicii, valoarea poate fi decisă printr-un act unic și local, pe cînd valoarea științifică a unei propoziții nu poate fi decisă axiologic decît plasînd-o în dublul context istoric al ansamblului de propoziții ale științei respective și al practicii sociale. Propozițiile care absorb un număr mai mare de propoziții vechi, care sînt mai fertile (mai bogate în consecințe pentru progresul științei), care răspund mai eficient cerințelor de optimizare a practicii, care prezintă deci mai multă importanță pentru om dobîndesc, de regulă, o mai mare valoare științifică. Din perspectiva praxisului, obiectivitatea adevărurilor științifice nu exclude istoricitatea lor, iar valoarea lor poate fi mai mică sau mai mare, poate varia de la o colectivitate la alta sau de la o epocă la alta pentru simplul fapt că valoarea este o relație istorică și socială. În acest fel abordată problema

raportului adevăr-valoare, dispare şi posibilitatea de a se mai crea artificial linii net despărţitoare între adevărul ştiinţific şi adevărul filozofic. Atît unul, cît şi celălalt au o dimensiune logică şi una axiologică. Doar ponderea dimensiunii axiologice este diferită. Numai din acest punct de vedere Marx recunoaşte un specific al adevărului filozofic faţă de adevărul ştiinţific, care forţează acordul oricărei fiinţe raţionale apte să-l înţeleagă. El subliniază că adevărul filozofic, deşi nu pune numai probleme de gîndire pură, de consecvenţă logică, ci şi de convingere interioară, de adeziune la anumite idealuri şi valori, fără a se suprapune deci adevărului ştiinţific, nu-l poate totuşi desconsidera decît cu riscul de a se transforma într-o idiosincrasie. Căci, în ultimă instanţă, „filozofia — subliniază Marx — îşi pune întrebarea : ce este adevărat ? iar nu : ce este considerat ca adevărat ?..." *

Tocmai o asemenea înţelegere a adevărului îi permite lui Marx să introducă în filozofie conceptul de *valoare*, evitînd recurgerea la intuiţiile emoţionale, la orice mijloace de investigaţie extraştiinţifice sau paraştiinţifice. Explicarea ştiinţifică a genezei, a structurii şi a funcţiei valorilor nu înseamnă o diminuare a valabilităţii lor axiologice, căci sensul stimulator al valorilor în raport cu condiţia umană sporeşte atunci cînd le aflăm „taina". Reprezentînd o unitate a posibilului prin care se exprimă libertatea noastră, a proiectului în care se desfăşoară cunoaşterea şi a necesităţii care este motorul acţiunii noastre, valoarea nu este de ordin sensibil-intuitiv. „Valoarea — scrie Marx — nu are scris pe frunte *ce* este ea". Dar ea este vehiculată prin limbaje transmiţătoare de informaţie culturală cu un conţinut istoriceşte şi socialmente determinat, prin a căror decodificare se descifrează *semnificaţia umană* inclusă în acte, relaţii, opere, ca rezultat al creaţiei omului, considerat „ca fiinţă generică, ca specie". „Valoarea — scrie Marx într-un pasaj din *Capitalul*, care parcă este scos dintr-un tratat modern de axiologie — transformă orice produs al activităţii creatoare a omului într-un hieroglif social". Mai tîrziu, oamenii caută să descifreze sensul acestui hieroglif, „să descopere secretul propriului lor produs so-

cial". Prin urmare, în cadrele conceptuale ale unei filozofii a praxisului și adîncind preponderent explicarea științifică-sociologică a valorii, Marx schițează o teorie axiologică care se sprijină inițial pe virtuțile demersului cognitiv, dominîndu-l însă și articulîndu-l într-o sinteză totalizatoare.

Teoria axiologică schițată de Marx se situează astfel, prin cognitivismul ei, la antipodul celei nietzscheene, fără a reduce însă valorile la principii logice, fără a contesta că în procesul valorizării subiectul este angajat integral. Dimpotrivă, în capitolul „Proprietate privată și comunism" din *Manuscrisele economico-filozofice*, Marx subliniază că subiectul axiologic nu este intelectul pur, ci omul „ca o totalitate de manifestări de viață umane". A considera că în procesul valorizării subiectul este angajat *integral* (nu numai prin discursivitatea rațiunii, ci și prin sensibilitate, sentimente, dorințe, voliții) nu înseamnă a socoti că nucleul valorii ar fi o obscură proiecție inalizabilă a dorințelor sau afectelor individului izolat și că axiologia ar fi un loc de refugiu pentru indeterminism și iraționalism. Cum remarca și Parsons, anumite scopuri și valori morale transcend raționalul, logicul, dar nu pot fi considerate iraționale. Opțiunea conștiinței pentru una sau alta din valorile care o solicită în același timp sau disocierea valorii de contravaloarea cu care este corelată polar în interiorul aceleiași sfere are adesea un caracter de spontaneitate în virtutea unor facultăți umane complexe, care nu se reduc la rațional. Marx exclude orice interpretări iraționaliste și indeterministe ale acestui fapt axiologic primar, înlăturînd frecventa confuzie dintre nerațional și iraționalism, deschizînd perspectiva înțelegerii dialectice, antireducționiste a specificului *determinismului* axiologic, ca un determinism care depășește cîmpul deciziilor raționale ale subiectului fără a ieși din sfera de investigație a științei. Valorile sînt integrate de Marx într-un proces istoric guvernat de necesitatea obiectivă și, ca atare, prin aceasta se deschide magistrala cunoașterii spre investigarea lor științifică, prin „articularea" subsistemului valorilor în sistemul social complex din care fac parte. Se poate surprinde astfel „fluxul" determinativ al cîmpu-

lui axiologic printr-o abordare în termeni de *sistem*, și nu de element, în termeni *probabilistici*, și nu mecaniciști, dintr-un unghi de vedere *sociologic*, și nu autonomist. Valorile sînt raportate constant de Marx la *structurile* comunicației, la *funcționarea* sistemelor sociale și la *acțiunile* care le generează și pe care le orientează, printr-o analiză determinist-dialectică, concomitent structurală, funcțională, genetică și acționalistă. Dacă pe linia psihologist-vitalistă a lui Nietzsche, în cel mai bun caz, ne oprim la constatarea unor disponibilități psihologice ale subiectului care fac posibil fenomenul valorii, *determinismul sociologic marxist* împinge cercetarea pînă la limita ei cauzală. El o poartă pe aceasta pînă la depistarea factorilor care, printr-o interrelație dialectică, pun în mișcare fluxul determinativ, cel ce constituie, structurează, conferă funcționalitate și plasează pe orbita acțiunii acea complexă relație dintre obiect și subiect numită, cu un termen generic, „valoare".

Se înlătură astfel obsesia unui inevitabil paralelism al soluționării celor două probleme axiologice cardinale : *originea* valorilor și *valabilitatea* valorilor. Dacă, de regulă, psihologismul întrevedea *originea* valorilor în dorințele umane și, ca atare, restrîngea *valabilitatea* valorilor (lipsind-o de fundament ontic), iar autonomismul acorda valorilor o *valabilitate* absolută, situîndu-le *originea* într-o sferă autonomă față de existență, Marx înlătură această confuzie paralizantă, distingînd problema *sursei* valorilor de cea a *justificării* lor. Găsirea sursei valorilor în practica socială dă un fundament ontic valabilității lor și permite justificarea valorilor ca determinații ale statutului existențial al omului. Aceasta coincide cu seducătorul proiect din operele de tinerețe ale lui Marx de a explica fenomenul culturii și condiția umană dintr-o perspectivă pe care — credem că, fără a greși — o putem numi axiologică. Este o perspectivă care ne permite să constatăm, după cum argumentează Marx, „în ce măsură comportarea *naturală* a omului a devenit *umană* sau în ce măsură esența *umană* a devenit pentru el *naturală*".

Proiectul marxist de a introduce în filozofie conceptul de „valoare" și de a explica fenomenul cultural dintr-o

perspectivă precumpănitor axiologică nu prezintă nici o similitudine esențială cu multiplele filozofii ale valorii care au înflorit în timpul și după al doilea război mondial și care, prin caracterul lor speculativ, justifică între anumite limite axio-fobia structuralistă. Valoarea devenise un concept-obsesie, supralicitată fie prin noi încercări de a crea o „filozofie autonomă a valorilor", fie prin deplîngerea și teoretizarea „absenței valorilor". Se apela frecvent la valori doar pentru a inspira, în locul conformismului vechi, un conformism nou, care era mai bine adaptat lumii moderne și care se deghiza în formula ademenitoare : „respectul valorilor". Atunci cînd Louis Lavelle, în celebrul său *Traité des valeurs*, definește axiologia ca o „metafizică a sensibilității și a voinței", sau cînd Aimé Forest (pe care Lavelle îl citează și-l aprobă) susține că „metafizica nu este altceva decît aptitudinea de a sesiza valorile", nu putem să nu fim de acord cu Gabriel Marcel : o asemenea axiologie este, în ciuda unor achiziții teoretice demne de luat în seamă, o tentativă avortată de a recupera în cuvinte ceea ce a fost pierdut în realitate.

Dar dacă apelul diferitelor filozofii valoriste la o noțiune de „valoare" elaborată exclusiv prin sondarea experienței trăite și vizînd retragerea narcisistă în dimensiunile vieții interioare (ca o formă sterilă de protest menită să exprime în fond acceptarea lumii așa cum e) a eșuat, nu înseamnă că orice concepție filozofică care își trage seva din acceptarea predicației axio-centrice ar fi o diversiune ideologică. De altfel, nu pot fi contestate meritele unor curente filozofice nemarxiste, care au dezvăluit că analiza valorilor nu este epuizată prin evidențierea caracterului lor reflectoriu (fenomenologia), au cercetat rolul conștiinței deziderative (școala psihologistă austriacă), au relevat rolul colectivității ca subiect axiologic și specificul judecăților de valoare (școala durkheimistă), locul central al coordonatei axiologice în definirea culturii (școala antropologică americană), relația dintre semn-acțiune-valoare (semiotica lui Ch. W. Morris) sau conflictul valorilor cu o semnificație acută în societatea scindată în clase antagoniste (existențialismul heideggerian).

Conceptul de „valoare" este indispensabil pentru a distinge importantul de accesoriu, principalul de secundar, semnificativul de insignifiant, esențialul de accidental, justificatul de nejustificabil. El ne permite nouă, marxiștilor, să opunem contemplării structuraliste a existenței ca spectacol ce se desfășoară în ordine orizontală angajarea în existență într-o ordine ierarhică verticală (nu eternă, ci istorică !). Cu atît mai mult el dobîndește virtuți operaționale în activitatea creatoare pe care o desfășoară partidul marxist-leninist pentru îmbunătățirea continuă a formelor și metodelor utilizate în conducerea și planificarea economiei. Este potrivnic experienței și simplificator să se considere că ar exista tipare sau rețete unice, că economia socialistă ar asigura, prin însușirile ei intrinseci, în orice condiții și în mod automat, o evoluție ascendentă. Proprietatea socialistă asupra mijloacelor de producție, ansamblul relațiilor socialiste creează premise progresului economic, social și cultural neîntrerupt. Dar posibilitatea nu se transformă de la sine în realitate. Pentru aceasta este necesară o linie politică bazată consecvent pe trieri și ierarhizări valorice fundamentate științific. A planifica înseamnă în fond a efectua un nesfîrșit șir de alegeri între diversele necesități, căci satisfacerea acestora nu se poate face prin simpla lor adunare, ci prin trierea și ierarhizarea lor. Aceste trieri și ierarhizări pe care le implică dirijarea vieții sociale nu pot evita voluntarismul și subiectivismul decît dacă sînt întemeiate pe analiza condițiilor specifice fiecărei țări în diferite etape de dezvoltare. Asemenea trieri și ierarhizări valorice (ca, de pildă, repartiția venitului național între fondul de consum și cel de acumulare sau stabilirea unor priorități în așezarea teritorială a forțelor de producție etc.) nu sînt operații pur tehnice sau economice, ci opțiuni politice esențiale, hotărîtoare pentru destinele țării, pentru condițiile de viață materiale și spirituale ale poporului.

Apelînd la noțiunea de „valoare", nu trebuie să neglijăm faptul că în opera lui Karl Marx ea este strict inseparabilă : 1) de o *critică* radicală și complexă a lumii și a societății timpului său ; 2) de o *creație* nu mai puțin radicală.

Există, în filozofie, două maniere distincte de a critica. Pe de o parte, constatăm o critică a „falselor aplicări" (a pseudomoralei, a cunoașterii mistificate, a falsei religii). Așa concepea critica chiar Kant ; pentru el adevărata cunoaștere, adevărata morală sau adevărata credință rămîneau intacte. În concepția marxistă despre valoare este implicată însă o altă modalitate critică : critica de fond chiar a *adevăratei* morale, a *adevăratei* cunoașteri, ceea ce are repercusiuni asupra deplasării accentului în teoria valorii de la valoarea constituită la valoarea constituantă, pornind de la considerarea valorii ca dimensiune a deciziilor umane. „Un adevărat stat, o adevărată căsătorie, o adevărată prietenie — scrie Marx — sînt indestructibile, dar nici un stat, nici o căsătorie, nici o prietenie nu corespund întru totul noțiunii lor. Nici o existență morală nu corespunde sau, cel puțin, nu trebuie neapărat să corespundă esenței sale". A face binele nu înseamnă a te conforma neapărat unei reguli, unui ideal sau unui model preexistent, ci participarea la istoria propriu-zisă umană, al cărui scenariu nu este scris dinainte. Conceptul marxist de „valoare" implică *o critică a adevăratelor forme* și nu a falselor conținuturi. De aceea, noi nu criticăm capitalismul sau imperialismul printr-o banală denunțare a erorilor, ci demonstrînd concomitent necesitatea și perisabilitatea lui inevitabilă. De aceea noi nu vedem în structuralismul imanentist o „formă greșit înțeleasă" a raționalismului cartezian sau în filozofia neotomistă o „formă greșit înțeleasă" a aristotelismului. Căci „forma greșit înțeleasă — spune Marx — este tocmai cea generală, cea care pe o anumită treaptă de dezvoltare a societății poate fi utilizată pentru uzul general".

Conceptul marxist de „valoare" implică nu numai o *critică,* ci și o *creație,* în sensul cel mai cuprinzător al cuvîntului. Este vorba despre un tip de creație care se deosebește radical de cel întrevăzut de Nietzsche prin „transvaluarea tuturor valorilor" *(Unwertung aller Werte).* Deși această teorie a lui Nietzsche — chintesența de fapt a axiologiei sale — a fost elaborată după moartea lui Marx, opera întemeietorului comunismu-

lui științific cuprinde respingerea însăși a modului de a pune problema. Căci ce înseamnă a răsturna valoarea sau valorile ? Pentru ca o atare pretenție să aibă sens, ar trebui ca valoarea să fie de ordinul individualului, și nu de ordinul generalului. Or, valoarea nu este de ordinul individualului. Ca atare, putem distruge un lucru care are valoare, chiar o persoană care are valoare, dar nu putem distruge *valoarea*. Valoarea nu se confundă cu suporturile ei individuale, deși nu poate subzista în afara lor. Creația valorilor este concepută de Marx nu ca proiecție mitică (așa cum este pentru Nietzsche), ci ca *acțiune*, care presupune o relație determinată între subiect și obiect. Un lucru nu are valoare *în sine*, ci *față de ceva*, în *raport* cu altceva, mai precis în raport cu subiectul axiologic, care este o anumită colectivitate socială. Valoarea este întotdeauna un fapt real, pentru că atît conștiința (pentru care un obiect are valoare), contextul social în care ea se raportează la obiect, cît și obiectul valoros au o realitate efectivă. O lume de valori eterice, ca aceea prezumtiv creabilă de „supraomul" nietzschean, nu poate fi încorporată în sfera de acțiune a omului și n-are nici o semnificație pentru noi. Doar în interacțiunea dintre subiect și obiect, în sînul realității sociale, țîșnește raportul de valorizare. Valorile anterior create sînt obiectivate în produsele creației și influențează valorizările ulterioare. „Răsturnarea" nietzscheană a valorilor, pentru a avea sens, ar trebui să marcheze o radicală transformare, concomitentă, a obiectelor care sînt valorificate și a conștiințelor față de care respectivele obiecte au valoare, ca atare a structurilor sociale în care se desfășoară raportul de valorizare. De aceea, după cum remarca și Mircea Florian într-un admirabil eseu publicat în 1923, omul nu poate distruge valori, ci doar obiecte, bunuri care posedă valoare — și aceasta nu prin acte subiective de voință, ci prin automatismul mitralierei și al tunului. Voința omului, după cum demonstrează Marx, este în stare să creeze, în limitele necesității obiective, noi condiții de viață materială și spirituală, care să antreneze modificări ale valorilor adoptate și ale relațiilor de valorizare. Dar în nici un caz voința sau, într-un sens mai larg, acti-

vitatea conştientă nu este capabilă *per se* „să răstoarne" sau „să distrugă" valorile. Valorile sînt create şi modificate în cursul practicii sociale, care determină necesităţi umane (morale, politice, estetice etc.) istoriceşte şi socialmente condiţionate, ca atare implică şi creaţia altor raporturi între obiecte, opere, comportamente, pe de o parte, şi aceste necesităţi umane, pe de altă parte. Creaţia unui nou sistem de valori, superior celui criticat de Nietzsche, implică — în accepţia marxistă — o revoluţionare conjugată a relaţiilor sociale materiale şi a conştiinţelor, ceea ce Marx denumea o profundă „revoluţie umană" prin care „comunismul este egal cu umanismul". „Supraomul" lui Nietzsche se află în raport antagonic cu masa, instituindu-şi dispreţuitor supremaţia, pe cînd în umanismul marxist se îmbină armonios stimularea creativităţii personalităţii originale cu emanciparea maselor, cu realizarea pe scară de masă a modelului „omului total". Creaţia nietzscheană se desfăşoară exclusiv graţie „eredităţii individuale", în timp ce pentru Marx cursul creaţiei este în raport direct cu ceea ce am putea numi „ereditatea socială", cu valorile culturii. Creaţia nietzscheană implică lipsa oricărui moment de continuitate şi un asemenea tip de voinţă valorizantă care nu se poate constitui decît printr-o mutaţie biologică, prin apariţia supraomului ca suport al acestei răsturnări totale a tablei şi ierarhiei valorilor. Dar la Marx „creaţia — sublinia Al. Tănase într-o interesantă *Introducere în filozofia culturii* — nu înseamnă producerea *ex nihilo* a ceva *absolut nou,* care n-a preexistat în nici un fel şi sub nici o formă". Creaţia unui sistem de valori radical nou implică, pentru marxism, unitatea continuităţii şi discontinuităţii, după cum implică o mutaţie *socială* (şi nu biologică), prin *activitatea revoluţionară* a maselor. Referindu-se la „sarcina de a înlocui dominaţia relaţiilor şi a accidentalului asupra indivizilor prin dominaţia indivizilor asupra accidentalului şi a relaţiilor", adică la o autentică reevaluare a tablei de existenţe, Marx considera că „această sarcină, dictată de relaţiile contemporane, coincide cu aceea de a organiza societatea pe baze comuniste".

Nu este deci totul să utilizezi conceptul de *valoare*. Dacă nu i se atribuie un sens *critic* și *creator*, rămîne parcă „suspendat", privat de forța explicativă și de virtuți operaționale, inapt să mai orienteze studiul axiologic prin labirintul „capcanelor" spiritualiste sau naturaliste.

Analizînd problema valorilor, reprezentanții axiologiilor spiritualiste, ca și exponenții axiologiilor naturaliste, consideră, de regulă, împreună cu Wesley Piersol, că problema principală care se pune cercetării „este de a ști dacă omul este acela care creează valorile sau dacă omul se creează prin valori". Oscilînd între două soluții aparent antinomice (sau omul creează valorile, sau valorile îl creează pe om), se deschide inevitabil un cerc vicios, pe care Louis Lavelle îl intuiește (afirmînd : „este o superstiție a reduce obiectul la valoare, o profanare a reduce valoarea la obiect"), dar din care nici el nu poate ieși fără a invoca iluzorii forțe transcendente supranaturale și anistorice atît timp cît studiază problema valorilor și a valorizării în afara cadrului practicii. Excluderea criteriului practicii conduce, în cele din urmă, fie la admiterea unui „imperiu" transcendental al valorilor (chiar dacă e deosebit de celebrul *Reich der Werte*, conceput de Lotze în 1856), fie la o tablă de valori unică și eternă (care pentru Scheler își are izvorul în fondul inanalizabil al spiritului uman). În ambele cazuri se ajunge la admiterea existenței unor valori „în sine", care aparțin unei lumi aparte, supraistorice, cu propriile ei structuri și determinări, ceea ce ar permite, după cum se exprimă Leslie White, „studiul și interpretarea valorii *per se*". În ambele cazuri, axiologia este împinsă spre căutarea unui etalon etern, absolut stabil al valorilor. Or, un asemenea etalon nu este decît varianta modernă a „pietrei filozofale". Pe o asemenea cale nu pot fi rezolvate științific multiplele și complexele probleme pe care le implică studiul valorilor și, în special, se barează drumul pentru orice tentativă de abordare fructuoasă a celor două întrebări principale — care au stat și în centrul dezbaterilor de axiologie de la Bologna (1962) : 1) Cum se formează și se transformă valorile ? ; 2) Cum se justifică valorile ?

Se poate afirma, credem, fără a greşi, că, pe baza introducerii *criteriului practicii sociale* nu numai în analiza gnoseologică, ci şi în cercetarea axiologică, filozofia marxistă deschide perspectiva depăşirii progresive a principalelor dificultăţi pe care le întîmpină axiologiile naturaliste sau spiritualiste empiriste sau aprioriste.

Praxisul, în înţelesul generic al cuvîntului, este definit de Marx ca activitate *obiectivă*, dar această teză nu trebuie înţeleasă în sensul că activitatea practică ar fi complet lipsită de momentul spiritual. Dimpotrivă. Prin praxis, omul, concomitent, creează valorile şi se creează prin valori, el neputîndu-se realiza ca om (deci ca fiinţă pentru care *cultura* reprezintă o dimensiune *constitutivă* şi ireversibil *constituită* a modalităţii sale ontice) decît prin transformarea şi *transcenderea* naturii, prin *depăşirea* ei în sfera binelui, adevărului, dreptăţii, frumosului. Opoziţia dintre valorile spirituale (care ţin de domeniul idealului) şi lumea materială nu trebuie deci absolutizată, căci „deosebirea dintre ideal şi material — cum sublinia Lenin — nu este nici ea absolută, excesivă. ...Ideea transformării idealului în real este *profundă*, foarte importantă pentru istorie. Dar şi în viaţa personală a omului se vede că această idee conţine mult adevăr". Prin această „transformare a idealului în material", valorile sînt integrate într-un proces istoric cu o direcţie definită, de aici decurgînd şi posibilitatea stabilirii unor criterii obiective de valorizare. Neînţelegerea faptului că sursa valorilor se află în sfera practicii sociale nu a permis axiologiei idealiste să explice în mod ştiinţific valorile culturale şi rolul lor de „producători" ai unor realităţi sociale. Punînd în lumină rolul practicii sociale în geneza, funcţionarea şi transformarea valorilor, putem însă demonstra ştiinţific că valorile, tocmai pentru că sînt *produse* ale realităţii sociale, ale practicii, au şi un rol *creator*. Această teză a fost strălucit confirmată de cercetările de psihologie şi epistemologie genetică ale lui Jean Piaget, care dovedesc că regulile *logice* şi, cu atît mai mult, cele *axiologice*, nu sînt înnăscute, ci se constituie în cadrul practicii, provenind din formele cele mai generale ale coordonării acţiunilor şi fiind rezultatul unei echilibrări

progresive de natură psihosocială. Probe științifice concludente atestă că creierul uman nu conține *programare* ereditară (în care caz comportamentul — logic sau axiologic — ar fi un fel de „instinct"), ci prezintă doar o *funcționare* ereditară. Ca atare, obligațiile morale se constituie în cadrul și pe baza interacțiunilor interindividuale, fiecare individ fiind un punct de interferență al unor multiple acțiuni colective, vizînd în primul rînd satisfacerea socială a trebuințelor materiale fundamentale. Valorile sînt orientări normative ale acțiunii, a căror rațiune de a fi este constatabilă în înseși caracteristicile acțiunii. Activitatea practică presupune, concomitent, răspunsul la o situație socială, creația și inovația, atribuirea de sens, sociabilitatea, o strategie (un algoritm) de optimizare, coordonarea scopurilor și mijloacelor, orientarea spre valoare. Valorile apar ca exigențe de acțiune ale unor subiecți angajați în muncă și în raporturile cu semenii lor și, totodată, ca rezultate dialectice ale pluralității de activități în interiorul unui cîmp practic.

„Viața socială este, în fond, *practică*. Toate misterele care împing teoria spre misticism — sublinia Marx în celebrele teze despre Feuerbach — își găsesc dezlegarea rațională în practica omenească și în înțelegerea acestei practici". Prin practică omul devine o ființă valorizatoare și realizează trecerea de la condiția *naturală* la condiția *umană*. Această teză este astăzi acceptată, cu unele note particularizatoare, de numeroși gînditori care nu sînt marxiști, dar care admit că, departe de a fi esențe apriorice emoționale sau atribute naturale ale obiectelor, „valorile izvorăsc din condițiile de bază în care ființele umane își dirijează viețile lor în diferite tipuri și locuri". Această idee o reproducem după un articol publicat de Arnold Berleant în „The Journal of Value Inquiry" (nr. 1/1967), articol care ar putea foarte bine să aibă drept moto cuvintele: „Karl Marx are dreptate".

După cum sublinia Marx, „realitatea obiectivă îi apare omului în societate peste tot ca o realitate a forțelor esențiale umane", obiectele din natură și cele făurite de om dobîndind *sens uman* prin continua raportare

a lor la trebuințele, dorințele și atitudinile umane. Tocmai acest raport dintre obiect și subiect, *care se constituie pe terenul și sub influența determinantă a practicii sociale,* conferă lucrurilor, proceselor, acțiunilor sau produselor umane valoare. Valorile nu au o existență naturală, ci una *socială;* ele nu sînt proprietăți constitutive ale lucrurilor, ci calități pe care le capătă *pentru om* elementele realității (obiecte, procese, fapte) privite prin prisma unei atitudini umane (etice, politice, estetice, utilitare etc.) a unei colectivități (gintă, trib, popor, clasă, națiune etc.), atitudine istoricește și socialmente determinată de practică. Pentru a putea transmite și conserva aceste valori, oamenii își făuresc limbaje, alcătuite din elemente materiale (sunete, gesturi, obiecte selectate sau făurite de om, semne grafice alcătuite din linii sau culori, formule științifice, modele), care dobîndesc un sens uman și devin transmițătoare de informație culturală (de mesaj politic, etic, estetic etc.), cu un conținut istoricește și socialmente condiționat. În această ipostază, valorile apar, cum spune Marx, ca „materializare a forțelor subiective ale esenței umane; în ele subiectivitatea s-a transformat în obiectivitate".

Deși nu există în afara aprecierii umane, valorile culturale ne apar ca *obiectiv* determinante, aflîndu-se sub jurisdicția determinismului. Este vorba însă de o determinare *socială,* extrabiologică și suprasensibilă. De altfel, Marx sublinia în *Capitalul* că și în sfera economicului „materialitatea valorii este pur socială", remarcînd spiritual că „materialitatea valorii mărfurilor se deosebește de văduva Quickly prin aceea că nu știi cum să o iei"; ea nu cuprinde „nici un atom de substanță din natură" și „se înțelege de la sine că ea nu poate să apară decît în raportul social". Cu atît mai mult o asemenea abordare nenaturalistă se impune în sfera culturii spirituale. Afirmația că valorile nu au o existență naturală, ci una *socială,* supraindividuală se sprijină pe cele mai recente investigații științifice asupra antropogenezei, pe studiile etnografice asupra originilor culturii, pe explicarea sociologică a structurilor grupale și pe cercetarea psihogenetică a structurilor mentale de către Jean Piaget. Analiza sistemului cibernetic „societate" de către

Hartley dovedeşte, de asemenea, că la nivelul individului, în subansambluri sau grupuri mici, se exercită acţiunea de comandă şi reglaj al valorilor şi normelor de comportament proprii ansamblurilor sociale mai cuprinzătoare. Paradoxal, chiar achiziţiile recente ale neurobiologiei umane pot fi invocate în sprijin, întrucît învederează, prin elaborarea noţiunii de „comportament privilegiat" (cu evidente rezonanţe axiologice), că valoarea nu se constituie în prelungirea egoismului biologic, ci implică întotdeauna orientarea spre altul, sociabilitatea.

Plasată exclusiv pe terenul *socialului*, rezistînd oricăror tentative de abordare naturalistă, valoarea are o *triplă determinare obiectivă*.

În primul rînd, actul *valorizator* se desfăşoară la nivelul conştiinţei sociale, subiectul axiologic nefiind individul izolat, ci o comunitate istoriceşte structurată, o entitate socială colectivă (ceea ce J. Piaget denumeşte un „noi", şi nu un „eu"). De aceea se impune distingerea *valorizării* de *actul de preferinţă*, care este fie escamotată, fie interpretată psihologist de axiologia idealistă. Valorizarea are loc numai la nivelul conştiinţei sociale, dar ea se traduce necesarmente pe planul conştiinţelor individuale într-un sistem sau altul de preferinţe. Nu tot ce place unuia sau altuia dintre oameni (sau nu orice opţiune individuală care nu trezeşte remuşcări) are valoare. Ca atare, judecăţile de valoare nu pot fi reduse la acte de preferinţă individuală, valoarea nu poate fi redusă la „condiţionări de ordin afectiv", iar axiologia nu poate fi redusă la „o parte a teoriei biologice a adaptării", cum susţine Maxime Glansdorff în *Les déterminants de la théorie générale de la valeur*. Procesele afective — intim corelate cu cele cognitive — reprezintă atitudini ale subiectului faţă de mediu. Plăcerea şi neplăcerea oglindesc — printr-o polaritate afectivă cu fine gradaţii — dinamica satisfacerii sau nesatisfacerii trebuinţelor, reflectînd astfel activ pe planul conştiinţei gradul de adecvare sau neadecvare între natura obiectului (situaţie) şi natura trebuinţei. Tocmai acest atribuit *social*, pus în lumină pregnant de psihologia modernă, conferă trăirii afective o funcţie *apre-*

ciativă, un înțeles *de valoare*, permițînd realizarea dezideratului atît de sugestiv formulat de Paul Eluard: „Passer de l'horizon d'un seul à l'horizon de tous".

În al doilea rînd, aprecierea umană care acordă valoare are întotdeauna *premise obiective*, datele obiective ale structurii lucrurilor, comportamentelor sau operelor oferind canavaua pe care se grefează obligatoriu valorizarea. Așa cum lingvistica structurală a dovedit că în limbajele verbale există 4 096 de foneme *posibile*, dar practic este utilizată doar a 40-a parte dintre ele, la fel există un număr mai mare de valori posibile decît cele *reale*. Dacă fiecare ar putea acorda după bunul plac o valoare oricărui lucru sau oricărei persoane, independent de însușirile acestora, să spunem fizico-chimice în primul caz și moral-psihologice în al doilea, am putea considera *caritatea* o valoare a lucrurilor și *comestibilitatea* o valoare a persoanelor, ceea ce este un nonsens pentru orice civilizație modernă. Comunicația axiologică n-ar mai fi astfel protejată contra „zgomotului" și decodificarea unui mesaj axiologic ar fi cvasi-imposibilă. Actul evaluativ acordă însă prețuire nu oricăror obiecte, ci acelor obiecte, comportamente sau opere care *prin determinările lor structurale obiective* se dovedesc apte să satisfacă anumite trebuințe, necesități și aspirații bine determinate. Petalele unui trandafir nu au, prin ele însele, valoare estetică, dar însușirile lor fizico-chimice reprezintă o premisă obiectivă a actului uman de valorizare estetică, tot așa cum plurivalența aprecierilor unei picturi se sprijină pe date compoziționale sau cromatice independente de ea, sesizate și înțelese în interrelația lor activă actuală cu necesități, dorințe sau aspirații umane. Tot așa cum sunetul pe care-l produce un obiect în deșert nu există *ca sunet* fără o ureche umană care să-l perceapă, dar există vibrațiile acustice pe care le produce căderea lui (ca *premise* obiective ale experienței perceptive), sunetele înlănțuite melodic ale unei simfonii nu există ca *valoare* (estetică) fără un subiect înzestrat cu sensibilitate axiologică care *să le valorizeze*, dar există însușirile lor de ordin fizic-acustic (ca premise obiective ale experienței axiologice).

În al treilea rînd, valorizarea, oricît de capricioasă ni s-ar părea, se efectuează pe baza unor *criterii*, iar aceste criterii nu sînt elaborate arbitrar de individ, ci sînt *istoricește și socialmente condiționate de praxis*, pătrunzînd prin diverse canale (educație, modă, prestigiu, constrîngere morală sau juridică etc.) în sfera de comportament, unde sînt transfigurate de conștiința individuală. Acestui ultim aspect, Marx i-a acordat o importanță decisivă în lucrările sale, subliniind că împrejurările formează oamenii în aceeași măsură în care oamenii creează împrejurările. Raporturile — istoricește formate — între oameni și natură, ca și raporturile dintre indivizi, modelele culturale transmise fiecărei generații de generația precedentă, fac ca fiecare individ și fiecare generație să găsească anumite structuri, care, deși sînt modificate de noua generație, îi prescriu acesteia propriile ei condiții de viață și îi imprimă o anumită dezvoltare, un caracter aparte. În ultimă instanță, coordonatele tipului istoric de praxis pe care fiecare individ și fiecare generație le găsește ca pe ceva dat, constituie temelia reală a valorizării și, după cum spune textual Marx, a „conștiinței de sine". Orice decizie umană, ori cît de capricioasă ar părea, ne situează într-un anumit sistem de valori al unui anumit grup social într-o anumită perioadă istorică. Teoria „grupului de referință" a lui H. Hyman pune în evidență că însuși sacrificiul unui martir care acceptă senin pedeapsa aspră pentru încălcarea normelor grupului său de apartenență *(ingroup)* are la bază tot o relație socială de valorizare întemeiată pe praxis: aprecierea pozitivă a acestei atitudini de către un alt grup *(out-group)*, considerat în actul respectiv de valorizare drept autenticul „grup de referință". În principiu, nici un act valorizator, în ciuda marjei largi pe care o oferă manifestării libere și nestingherite a opțiunii lor umane, nu se supune bunului plac. „Cel ce contractează o căsătorie — scrie Marx — *nu creează* căsătoria și nici nu o *inventează*, după cum un înotător nu inventează natura și legile apei și ale gravitației. De aceea căsătoria nu se poate supune bunului plac al celui ce se căsătorește".

Bineînțeles, valoarea este doar în *corespondență* cu totalitatea socială în care apare și nu se stabilesc aci serii cauzale univoce, întrucît ea este rezultatul unui proces sui-generis de *filtraj*. Teoria informației ne permite azi să aprofundăm anumite laturi ale procesului de filtraj (și deci de deformare) în constituirea și circulația valorilor. Așa cum o colectivitate umană poate fi bună sau rea conducătoare de informații, ea poate fi bună sau rea conducătoare de valori. După cum o sticlă bleu elimină radiațiile roșii (un obiect roșu fiind perceput ca o pată neagră), iar un telefon cu filtru electronic lasă să treacă doar anumite semnale, există o gamă întreagă de modalități personale de *filtraj*. Filtrajul însă, atît în teoria informației, cît și în teoria valorii, constituie o operație ireversibilă. Plecînd de la o informație filtrată și trunchiată, este imposibil să mai reconstitui informația totală ; pornind de la o trăire sau înțelegere filtrată și trunchiată a binelui sau frumosului, este imposibil să mai reconstitui noblețea unei atitudini sau sublimul unei tragedii a lui Eschil. Valoarea nu este un simplu *semn*, ci un *sens* pe care-l vehiculează semnele cu privire la *dezirabilitatea* și *atracția* umană, ca atare ea mereu se constituie și se *re*-constituie în acțiunea umană de satisfacere a unor trebuințe, materiale sau spirituale. De aceea valorile umane nu pot fi deduse integral din situația în contextul căreia au fost create, din structurile care-l integrează în rețelele lor de raporturi, actul uman nefiind un simplu efect al unor cauze sau un răspuns la o situație dată, ci tocmai *depășirea* situației orientate de valori, fiind *activitate practică* (praxis) în care esențialul este *depășirea* de către om a structurilor care-l condiționează.

Fără îndoială, știința nu va reuși să înlocuiască niciodată necesitatea alegerii valorilor de către fiecare om în fiecare situație dată. Nimeni nu poate să-și asume răspunderea în locul altuia pentru alegerea efectuată. Cercetînd esența acestui proces, constatăm însă că omul se comportă întotdeauna, în toate sferele de activitate, ca o ființă socială, reacțiile sale subiective situîndu-l, spontan sau conștient (fie chiar și prin simpla opțiune pentru un anumit mod de comportare și prin respinge-

rea altora), într-un sistem de valori, pe baza unor criterii transfigurate de conştiinţa individuală, dar în fond istoriceşte şi socialmente determinate. Astfel, analiza axiologică marxistă permite sesizarea uneia din „articulaţiile" principale pe traiectul care leagă existenţa socială de profilul spiritual al omului. Tocmai în cadrul relaţiilor sociale, istoriceşte condiţionate de practică, se manifestă esenţa socială a obiectelor, actelor, creaţiilor culturale, capacitatea acestora de a prezenta *interes pentru activitatea umană* în diferite domenii (economie, tehnică, ştiinţă, politică, morală, artă). Aprecierea subiectivă se face în funcţie de criterii obiective. De aceea eroismul, sinceritatea, toleranţa, modestia, dragostea n-au valoare în sine, ci au valoarea — cu un conţinut concret — pe care le-o atribuie conştiinţa socială a unei epoci sau a unei comunităţi umane. Ele nu sînt esenţe ideale apriorice, ci au un conţinut etic determinat, existînd ca valori în măsura în care funcţionează şi funcţionînd atîta timp cît şi în modul cum le impune practica socială, putînd chiar deveni în anumite împrejurări concrete (în lupta de clasă, în raportul exploataţilor faţă de exploatatori) o sursă de primejdie etică dacă sînt considerate ca valori *în sine*. Căci sentimentele, principiile şi normele morale nu au valoare *în sine*, ci contextual, referenţial. Nu există o ierarhie eternă (universală) a valorilor *ne varrietur*.

Tocmai pentru că sînt coordonate ale acţiunilor sociale, valorile dobîndesc — în viziunea lui Marx — capacitatea de a întruchipa preferinţele societăţii sau ale unei grupări sociale structurate pentru *cutare* acţiuni, şi nu pentru altele, reglementînd alegerea, decizia şi comportamentul în lumina unor criterii determinate. Dar întotdeauna valorile pozitive autentice au generalitate, se manifestă ca atare pentru o *însemnată parte* a societăţii (şi chiar pentru toţi, în cazul adevărului). Răspunzînd, printr-o nuanţată dialectică a „interiorizării" şi „obiectivării", cerinţelor practicii sociale, ele constituie exigenţe de acţiune (exprimată în chiar actul alegerii *unui* pol al valorii şi al ierarhizării *gradelor* valorii), care devin confruntabile cu consecinţele lor şi se dovedesc a fi factori ce contribuie conco-

mitent la dezvoltarea *progresivă* a societății și la aprecierea adecvată a *progresului*. În fiecare epocă, conștiința claselor și a păturilor sociale progresiste, conștiința maselor își structurează — în practica socială — o sensibilitate axiologică care favorizează constituirea unor criterii de valorizare apte să înlesnească identificarea și promovarea valorilor consonante cu progresul social. Scara verticală de grade inferioare și superioare ale valorilor cristalizată de forțele progresiste reprezintă, de regulă, în fiecare perioadă istorică, un fel de „radar" axiologic, apt să surprindă mai adecvat semnificația socială a obiectelor, actelor, creațiilor, însușirilor umane, să le aprecieze și ierarhizeze în funcție de interesul pozitiv pentru practică.

Valoarea nu constituie deci o sferă aparte față de acțiune. Valoarea apare în cadrul acțiunii ca mobil de acțiune și vizînd o acțiune (căci obiectivul urmărit nu este niciodată un fapt sau un lucru, ci o activitate: nu vreau „pîine", ci vreau „să *mănînc* pîine" ; nu vreau „Mamaia", ci vreau „*să merg* la Mamaia"). Sursa și justificarea valorilor nu se află, după Marx, nici în lucruri, nici în dispoziții psihologice, nici în condiții apriorice transcendente. Acțiunea creează sensul și valoarea, ca răspuns la o situație, în însuși procesul în care omul, după o sugestivă formulare a lui Sartre, „face și făcînd se face". Valoarea *este o coordonată esențială a acțiunii umane,* considerată ca un comportament inserat în forme și cîmpuri de decizie sociale, orientat spre scop, motivat, adaptat, ghidat de procese simbolice.

Izvorul valorilor este practica, îndeosebi *munca* — principala formă a praxisului, experiența semnificativă pornind de la care omul creează și se creează. Praxisul constituie cadrul mereu dinamic, în care s-a format și evoluează *homo sapiens* și care se modifică odată cu el și prin el. Specificul practicii în general, al muncii în special este anticiparea actului, *proiectul.* Proiectul este elaborat în cadrul unei structuri date, condiționate de praxis, dar permite în același timp urmarea unui drum original către viitor, care implică *libertatea* și *alegerea.* Libertatea, definită funcțional de Marx ca

„necesitate înțeleasă", este o acțiune infinită, ce izvorăște din această posibilitate de *a proiecta* mai multe acte posibile, alegînd deci nu între termeni dați, ci între căi de acțiune *posibile* (de aceea și vorbim despre „proiecte"). Alegerea se efectuează și între *scopuri*, și între *mijloace* (în raport cu valoarea aleasă ca scop), dar, după cum subliniază Marx, nici un scop nu poate să aducă o acoperire justificatoare pentru mijloacele utilizate în vederea realizării lui, întrucît înseși mijloacele utilizate în vederea realizării lui trebuie să fie intrinsec *valori* și, ca valori cu grade subordonate, își pun amprenta asupra scopului vizat, care nu este un dat, nu este ceva „gata făcut", ci este un ansamblu de posibilități cărora li s-a acordat valoare supraordonată și care se actualizează în cursul procesului de realizare. De aici decurge nu numai *precaritatea* valorii (subliniată obsesiv de Nietzsche), ci și *consistența* ei (accentuată de Marx). Această consistență decurge din atributul valorii de a fi o coordonată a acțiunii umane, de a fi nu un *dat*, ci un *act*, mai precis un act *prospectiv* de creație neîntreruptă. Valoarea nu exprimă deci ceea ce noi sîntem, ci ceea ce *nu* sîntem, ceea ce *căutăm* să fim, ceea ce dorim să fim și considerăm că *trebuie* să fim.

Conceptul de *praxis* permite astfel explicarea genezei și structurii valorilor, tratarea valorii ca „totalitate" prin care omul înțelege viața socială din interior, explicarea naturii specifice a subiectului axiologic, ca și surprinderea caracterului *prospectiv* al valorilor, concretizat în faptul că proiectul urmărit în cadrul praxisului ne apare ca un scop ce influențează activ asupra prezentului. Practica permite explicarea istoricității „tablelor de valori" și a modului în care socialismul transformă valorile materiale în mijloace eficiente de realizare a unor valori etico-spirituale. Acestea apar în lumina practicii ca *supraordonate* în sistemul de valori al noii orînduiri, conferindu-i o profundă semnificație umanistă. Totodată, conducînd spre considerarea valorilor drept coordonate ale cunoașterii și ale acțiunii umane, această corelație, relevată de Marx în repetate rînduri, între *acțiune-valoare-cunoaștere*, consti-

tuie piatra unghiulară a „reevaluării" valorii, a redefinirii valorii în termeni operaţionali, şi, prin aceasta, a realizării unei fericite conjuncţii între abordarea filozofică (ontologică) şi cea ştiinţifică (operaţională) a domeniului axiologic.

Făcînd acum bilanţul acestei incursiuni în cele două concepţii filozofice care ascund în sipetele lor proiectele unor teorii axiologice de mare amplitudine, constatăm că ele cuprind, în pofida unor filoane problematice diferite, un dialog implicit şi o acută polemică latentă. A-l accepta pe Nietzsche înseamnă a urma drumul subiectivismului şi relativismului nihilist, a trata valorile ca desprinse de acţiune şi opuse cunoaşterii şi a semna — prin exaltarea iraţionalistă a unei himerice atotputernicii a voinţei de a crea arbitrar table de valori — actul de deces al axiologiei. A-l accepta pe Marx înseamnă a urma drumul anevoios, dar deschizător de orizonturi teoretice, al unei înţelegeri dialectice a raportului dintre cunoaştere-valorizare-acţiune, dintre momentul obiectiv şi cel subiectiv al valorii şi al unei interpretări materialiste moderne a genezei, structurii, dinamicii, funcţionării şi validităţii valorilor, aptă să plaseze axiologia la un loc de frunte în constelaţia disciplinelor filozofice şi ştiinţifice care contribuie — prin eforturile lor conjugate — la dezlegarea „enigmei" condiţiei umane. Marx şi Nietzsche reprezintă de fapt cei doi „poli" ai gîndirii axiologice contemporane.

Dar de ce *contemporane?* Pentru că atît Marx, cît şi Nietzsche au fost şi nu au fost contemporani cu ei înşişi. Fiecare, în felul său, şi-a depăşit epoca, şi polemica lor implicită ne pune în faţa gravelor alternative ale zilelor noastre: solidaritate umană-individualism, comunicare-violenţă, revoluţionarism-nihilism. Fiecare, în felul său, a elaborat un proiect de axiologie *sintetică*, azi mai actual ca oricînd. Căci, oricît s-ar lamenta Casandrele zilelor noastre, axiologia nu este în criză. Ea este la o răspîntie. După o lungă şi chinuitoare perioadă *analitică*, în care şi-a şlefuit aparatul conceptual şi a adunat un imens material mozaical (utilizînd variate demersuri cognitive, limbaje şi tehnici de cercetare), ea aspiră astăzi tot mai mult chiar pentru

a da un suport și o orientare acestor legitime abordări analitice, spre vaste și adecvate *sinteze* integratoare.

A urma, pentru asemenea sinteze, drumul lui Nietzsche ar însemna închiderea demersului cognitiv în sfera unor principii generale deja formulate, fără admiterea controlului realității și a verificării practice, supunerea sintezei axiologice la tendința paralizantă a închistării speculative. A urma drumul lui Marx înseamnă a renunța, odată pentru totdeauna, la tentativa de a constitui o doctrină axiologică speculativă și a ne angaja în cercetarea efectivă a domeniului axiologic, fructificînd achizițiile și modalitățile științei. Sinteza filozofică astfel obținută va fi controlabilă și verificabilă, va suferi mereu retușuri, acumulări, iluminări, aprofundări grație receptivității față de dinamismul vieții sociale, față de experiența trăită și față de noile informații științifice, chiar atunci cînd sînt purtătoare de nuanțe infinitezimale. Marx ne oferă astfel cadrul teoretic-metodologic adecvat pentru sinteze axiologice integratoare sprijinite pe stăruitoare analize, cu ferestrele larg deschise prin care aerul proaspăt al valorilor vieții „tonifică" abstracțiile categoriale.

Pe drumul lui Nietzsche dispar reperele pentru explicarea și înțelegerea condiției umane; pe drumul lui Marx există nu numai repere, ci și puncte de sprijin.

Capitolul al 5-lea

ÎN CĂUTAREA JUDECĂŢII DE VALOARE...

Preţul lui Paul Claudel este o piesă de teatru în care, dincolo de rafinamentul estetic al autorului (sau, poate, tocmai datorită lui), ni se descoperă întregul dramatism al experienţei noastre axiologice. Replica-cheie a piesei, care revine în mod obsesiv, este pe cît de banală, pe atît de explozivă: „Totul valorează. Totul altceva". Ea concentrează aspiraţia ardentă a oamenilor spre un discernămînt întemeiat al valorilor, dorinţa lor ispititoare de a da un gir raţional opţiunii pentru o valoare sau alta. Personajele iubesc sau urăsc, se desfată şi suferă, luptă sau se resemnează, trăiesc şi mor, căutînd un „ax", un suport raţional al disocierilor şi ierarhizărilor lor valorice. Aşa cum Proust şi-a intitulat romanul ***În căutarea timpului pierdut***, piesa lui Claudel ar putea fi intitulată, fără a-i altera cu nimic sensul, ***În căutarea judecăţii de valoare***. Şi aceasta pentru că problema „judecăţii de valoare" este de fapt problema justificării şi întemeierii raţionale a discernămîntului şi ierarhizării valorilor prezente în cîmpul existenţial al acţiunilor umane. Desigur, este o problemă filozofică. Mai mult chiar, este „una din cele mai persistente probleme în teoria modernă a valorii", după cum remarcă Arnold Berleant într-un articol apărut în primul număr al primei reviste specializate de axiologie, *The Journal of Value Inquiry* (1967). Dar ea este o asemenea problemă filozofică pe care, înainte de a o întîlni în raf-

turile bibliotecilor și în sălile de cursuri, o întîlnim de mii de ori în meditațiile noastre solitare, în relațiile cu semenii noștri, pe stradă, în forumul societății.

În aparență, impresia comună este că orice discuție asupra judecății, deci și asupra naturii și semnificației judecății de valoare, ne plasează pe terenul strict al *logicii*. La întrebarea dacă problema judecății este o problemă exclusiv de logică, oricît de neașteptat ar părea, răspunsul nostru este : și da, și nu. *Da*, ca formă logică structurată, ca „instrument" al gîndirii ; *nu*, ca mod funciar al spiritului uman de a se manifesta. În primul caz, se analizează funcționalitatea judecății, prin apel inevitabil la o stringentă formalizare logico-matematică. În al doilea caz, se discută resorturile umane ale judecății, *fundamentul* ei, *sensul ei ontologic*, ceea ce ne conduce la o viziune filozofică de mare amplitudine, concomitent epistemologică, ontologică și axiologică. Tocmai ultimul aspect menționat a constituit obiectul celor mai pasionante căutări filozofice ale *temeiului* judecății. Fie că acest temei a fost întrevăzut într-o ordine rațională absolută, transcendentă față de om (Platon), în structuri apriorice transcendentale plasate în „străfundurile" spiritului uman (Kant) sau în eșafodajul rece al conștiinței pure care pornește de la experiență pentru a se prinde apoi într-un amețitor joc autonom de auto-fondare (Husserl), caruselul doctrinelor asupra judecății s-a situat și pe un teren axiologic. Oricît ar părea de paradoxal, orice *judecată* implică, într-un fel sau altul, *valoarea*, căci implică un discernămînt, o alegere între diferite afirmații posibile și o apreciere confruntată cu un reper. Însuși faptul că despre orice judecată „S—P" se poate emite meta-judecata „judecata S—P este (nu este) adevărată" atestă că orice judecată implică valoarea. Chiar înainte ca Ritschl să fi utilizat pentru o anumită specie de judecăți termenul „judecată de valoare" și chiar respingînd, de pe pozițiile noastre ideologice, axiologismul ricktertian (conform căruia „a judeca înseamnă a lua poziție în raport cu valoarea"), chiar dacă știm că o judecată — subsumînd particularul față de general — nu *creează* valoarea, ci o *discerne* pe baza unui criteriu, nu poate fi

contestat faptul că actul prin care judecata *afirmă* este un act prin care *valorizează*. După cum cu greu poate fi contestată și reciproca: *valoarea implică judecata*. Întrucît nu există un „simț înnăscut al valorii" (René La Senne), ci un „spirit critic" apt de discernămînt valoric, chiar în sentimentul valorii este un „apel" spre judecată, căci orice valoare cere să fie asumată, legitimată rațional, grație virtuților judecății. Dar, dacă nu poți judeca fără un discernămînt valoric și dacă gîndirea nu poate intra în posesia valorii decît prin judecată, natura corelației „judecată-valoare" și ponderea momentului axiologic capătă accente acute în acele judecăți care exprimă prin conținutul lor o ierarhie a *preferințelor*. Prezența preferinței este condiția necesară (dar, cum vom vedea, nu și suficientă), care ne arată că sîntem pe drumul cel bun, în căutarea... judecății de valoare. Implicînd deja o comparație între dorințe, preferința ne conduce spre „judecata de valoare", care este o preferință asumată și justificată. Trecerea de la actul de preferință la judecata de valoare este o trecere de la sentiment la reflexie, de la proiecții subiective individuale la întemeieri obiective cu valabilitate generală, de la preferat la preferabil, de la o ordine de fapt la o ordine de drept, de la un act spontan la conștientizarea și analiza lui critică. *Judecata de valoare* reprezintă, în concertul polifonic al judecăților umane, acea specie de judecată care dă o formă obiectivă și universală unui act cu caracter pur individual și subiectiv, constituit latent în spontaneitatea reacțiilor psihologice afective, dezziderative. Judecata de valoare reprezintă „axul" logic al preferințelor axiologice.

Pentru a putea răspunde cît mai precis la întrebarea „ce este judecata de valoare?", nu este lipsit de interes să eliminăm de la bun început confuziile posibile. Posibile și frecvente. Cu alte cuvinte, mai întîi să vedem ce *nu* este judecata de valoare.

Judecata de valoare nu este o judecată despre valoare. În prima doar predicatul judecății este o valoare („A este demn", „B este mai frumos decît A"), pe cînd în cea de-a doua subiectul judecății este o valoare („frumosul este contemplabil"; valoarea este relațională").

Judecata de valoare nu este o judecată care constată o valoare, ca în exemplele „această floare valorează 10 lei" sau „acest om este stimat de prieteni". Cine atestă valoarea nu face o simplă constatare, nu se rezumă să confirme neutral valoarea descoperită de alţii, ci într-un fel o *recreează*, o recunoaşte şi pentru sine cu credinţa că este generală. *Judecata de valoare nu este o simplă exprimare a unei preferinţe*. Judecăţi ca „Îmi place X", „nu-mi place Y", „prefer bruneta blondei", „prefer carnea peştelui" nu sînt judecăţi de valoare; ele sau sînt judecăţi care constată o preferinţă (aşa cum ar constata un fapt oarecare) sau sînt propoziţii cu o semnificaţie pur emoţională, lipsite de orice conţinut informaţional. Spre deosebire de aceste cazuri, *judecata de valoare* este o judecată în care *valoarea este predicatul judecăţii* („acest tablou este frumos", „fapta lui X este vitejească"), care *îmbină actul de evaluare cu cel de valorizare* (adică actul de constatare a existenţei unei valori cu actul axiologic ce conferă valoare unui obiect) şi care, departe de a sugera o vagă preferinţă individuală, exprimă *o atitudine a subiectului faţă de obiect în raport cu un ideal social* (cu credinţa implicită că această atitudine *trebuie* împărtăşită şi de ceilalţi). Menţionăm că tocmai ceea ce am numit mai înainte „obiect" constituie subiectul judecăţii.

Luată în această accepţie, judecata de valoare se prezintă explicit într-o modalitate pozitivă („acesta este bun"), *comparativă* („acesta este mai bun ca acela") sau *superlativă* („acesta e cel mai bun"), dar uneori apare şi ca judecată care constată realizarea unui *tip*, în măsura în care tipul este valorizat implicit de subiect (ca în exemplul: „A este un înger", „A este un Don Juan"). Este demn de relevat că fiecare din judecăţile menţionate poate substitui afirmaţia printr-o negaţie, fără ca să iasă din sfera judecăţilor de valoare prin utilizarea copulei *„nu este"* („Acesta nu este bun", „Acesta nu este mai bun ca acela", „Acesta nu este cel mai bun"). Într-un sens mai general, judecata de valoare este o judecată al cărei subiect este întotdeauna obiectul (valorizat) şi care efectuează întotdeauna o

comparare între valori. Compararea apare ca o condiție *sine-qua-non* a oricărei judecăți de valoare (și nu numai a celei denumite de obicei „comparative"). Pentru stabilirea unui obiectiv concret de acțiune, facem un triaj între diferite posibilități : aceea care este recunoscută superioară și realizabilă — prin prisma unor criterii istoricește și socialmente determinate — devine scop și dobîndește influență decisivă asupra alegerii mijloacelor de realizare. Axul acestui proces îl constituie „compararea" valorilor. Nu este vorba de comparație între două obiecte, așa cum ar fi tentați să creadă cei care comit eroarea de a vedea în judecata „A este mai bun decît B" doar o comparație între A și B. Aceasta este o judecată de valoare *compusă*, presupunînd în prealabil că cele două entități (A și B) sînt bune, cu alte cuvinte, sprijinind pe judecățile de valoare *simple* „A este bun" și „B este bun", compararea din care rezultă că „A este mai bun decît B" sau „B este mai puțin bun decît A". Or, în judecata de valoare *simplă*, de genul „A este bun", estimarea este corolarul raportării faptului la un ideal, al comparării între obiectul A și tendința subiectului. Judecata de valoare *compusă* „A este mai bun decît B" se sprijină, la rîndul ei, sau pe judecata „B este bun" (comparîndu-l pe B cu idealul), succedată de judecata „A este mai bun decît B" (comparînd A cu B), sau pe judecata „A este bun" (comparîndu-l pe A cu idealul), succedată de judecata „B nu este tot atît de bun ca A". Și într-un caz, și în celălalt, judecata de valoare presupune o comparație care provine din raportarea ambelor obiecte (A și B) la o tendință (sau dorință) comună. Cînd spun „untul este mai bun ca margarina" sau „mini-jupa este mai frumoasă ca maxi-jupa", nu compar proprietățile untului cu cele ale margarinei și nici dimensiunile unei fuste cu dimensiunile alteia, ci compar *ambele* obiecte cu tendințele (sau dorințele) derivate din obișnuințele noastre alimentare sau vestimentare într-un mediu cultural dat, atribuind valoare (sau valoare superioară) obiectului care este mai conform acestor tendințe (sau dorințe). În judecățile de valoare *compuse-superlative* (de genul „A este cel mai bun"), compara-

țiile inerente judecăților de valoare *simple* „A este bun, A_1 este bun, A_2 este bun etc." sînt dublate de ceea ce am putea numi o „comparație a comparațiilor". Fiind prin excelență *comparative*, judecățile de valoare *estimează* și obiectele, stabilind *o ordine ierarhică verticală* în raport cu un *criteriu determinat*. Orice judecată de valoare presupune un asemenea criteriu care ghidează aprobarea sau dezaprobarea, ierarhizarea valorică. Acest criteriu, prin excelență social, este implicit dacă nu un *„trebuie"* prescriptiv, în orice caz un *„ar trebui"* optativ, care poate fi regăsit și de ceilalți subiecți valorizatori. Propozițiile „această floare este mai frumoasă" sau „acest comportament este mai demn" implică un *„ar trebui* să fie preferate altora". Acest „ar trebui" este un termen primitiv ca valoare și intraductibil ca fapt, dar susceptibil de a fi verificat *în acțiune* (deoarece necesarmente el tinde să se traducă în experiența axiologică practică), fie că vizează valori realizate, fie că vizează valori ideale (ca în cazul credințelor politice, morale, religioase etc.). Poate tocmai acest aspect a fost întrevăzut de Socrate atunci cînd afirma că nu există diferențe între a cunoaște binele și a-l face. Ca atare, judecata de valoare nu depinde de stări emoționale fugare ale subiectului, ci are într-un fel *și un conținut informațional* (intim corelat cu cel emoțional), întrucît exprimă o atitudine socialmente determinată a subiectului față de obiect, confruntabilă cu experiența axiologică efectivă. Cu precizarea că, deși judecata de valoare ne informează asupra naturii raportului axiologic dintre subiect și obiect, aprobarea sau dezaprobarea nu mai sînt în judecata de valoare proprietăți formale (ca afirmația sau negația judecății inferențiale). Conceptele de bun și rău, frumos și urît, drept și nedrept nu mai joacă în judecățile „X este bun", „Y este mai urît", „Z este cel mai drept" (sau în judecățile de valoare *negative*, complementare) un rol diferit de acela al copulei *„este"* (sau *„nu este")*, ci, luîndu-i locul, aceste concepte aparțin *atributului* judecății, în consecință *materiei* ei. Altfel spus, predicatul exprimă nu numai o esență calitativă, ci o relație determinată între

această esență și existență. Valoarea cuprinsă în predicatul judecății de valoare nu este o *entitate* de arătat, ci o *semnificație* de recunoscut, ceea ce, cum vom vedea, deschide o cale sui-generis spre o analiză predilect *intensională* și nu *extensională*, pe baza unei înțelegeri dialectice a *raportului dintre judecățile factuale (descriptive) și judecățile de valoare.*

Putem disocia 3 faze distincte în studiul modern al raportului dintre judecata de existență și judecata de valoare. Prima fază se caracteriza prin *confundarea* lor, ceea ce făcea ca în propoziții de genul „A este bun", „A este mai frumos decît B" să fie indecidabil dacă judecata laudă (blamează) sau, pur și simplu, constată o relație (ca în judecăți de genul „A este galben", „A este mai mare decît B"). A doua fază se caracterizează prin *opunerea* lor. Astfel, Moore sau Ayer consideră că, spre deosebire de „judecățile descriptive", care au un conținut informațional, judecățile de valoare sînt exclamații disimulate printr-o structură sintactică analogă cu cea a primelor, dar care exprimă doar o reacție emoțională, neafirmînd nimic și, ca atare, neputînd fi nici adevărate, nici false. Din această perspectivă privite, judecățile de valoare sau se reduc la cele descriptive, sau, pur și simplu, încetează să mai fie judecăți. Într-o a treia fază se admite *deosebirea* celor două tipuri de judecăți, *ireductibilitatea* uneia la cealaltă, dar, concomitent, se deschid piste de cercetare apte să conducă la surprinderea *apropierii* lor. Din această nouă perspectivă, pe care o vom adopta deliberat, judecățile de valoare, chiar dacă nu pot fi verificate factual, pot fi confruntate cu alte judecăți de valoare deja acceptate, și astfel putem construi sisteme coerente ale judecăților de valoare, fiecare dintre ele fondate pe alte judecăți de valoare alese ca „axiome". Chiar dacă nu apelăm la o confruntare cu faptele în accepția logicii aristotelice, judecățile de valoare încetează la o asemenea interpretare să fie simple „exclamații emoționale" (Ayer), întrucît pare posibil să le atribuim nu numai o semnificație atitudinală, ci și o valoare logică, de care va decide coerența sau incoerența cu alte judecăți de valoare acceptate ca axiome într-un cadru socio-cultural dat.

încadrîndu-se în mişcarea de idei caracteristică acestei „a treia faze", cu unele note originale care vor apărea în cursul argumentării, sîntem nevoiţi să expunem cît se poate de clar în ce constau *convergenţa* şi *divergenţa* celor două tipuri de judecăţi.

Judecăţile descriptive şi cele de valoare *converg* din punct de vedere *sintactic*. Prin sintaxă, propoziţia axiologică „A este bun" nu comportă deosebiri esenţiale de structură în raport cu un enunţ descriptiv (şi propoziţia corespunzătoare „A este verde"), sau, în orice caz, diferenţele nu sînt de natură strict *formală*. Şi din punct de vedere *semantic*, între judecata de valoare şi cea descriptivă se pot stabili analogii, chiar dacă domeniul de fapte (obiecte) este diferit în cele două feluri de judecăţi. Unii autori consideră că judecata de valoare „*P* (a)" este adevărată cînd *a* aparţine denotării predicatului de evaluare P, şi, de aceea, deosebirea priveşte îndeosebi *modalitatea* determinării sferei predicatului P şi are un caracter eminamente *pragmatic*. Nu împărtăşim această părere, întrucît, aşa cum vom încerca să demonstrăm, în judecata de valoare nu avem propriu-zis o incluziune a obiectului în sfera predicatului de evaluare, ci o relaţie obiect..........valoare. Ca atare, judecata de valoare nu

om.

poate fi tratată strict extensional, desconsiderînd caracterul ei preponderent relaţional, faptul că, afirmînd P (a), pun în *relaţie* obiectul *a* cu valoarea P şi deci atribui (eu, subiectul) lui *a* valoarea P. Dar, în pofida acestei remarci, nu putem contesta că, deşi în judecata „A este bun", predicatul „bun" nu se referă la o calitate naturală şi constatabilă empiric a lucrurilor (ca predicatul „galben" din judecata „A este galben"), calitatea *nonnaturală* denotată de predicatul judecăţii de valoare este verificabilă ca şi calitatea *naturală* denotată de predicatul judecăţii descriptive. Ea devine neverificabilă doar dacă apelăm la principiul pozitivist-logic al unei verificabilităţi empirice, în care caz judecăţile de valoare ar putea fi considerate „lipsite de sens". A admite însă *numai* această cale de verificare, ale cărei pretenţii absolutiste sînt lipsite de temei, înseamnă a accepta inaccep-

tabilul. Întreaga noastră experiență, înscrisă fie în orizontul acțiunii practice, fie în orizontul fenomenologic al omului, nu ne dă temei să afirmăm că poziția democraților n-ar putea fi justificată rațional mai mult decît cea a fasciștilor și rasiștilor sau că solidaritatea umană nu este mai justificată rațional decît asasinatul în masă. Este drept că judecata de valoare justifică o decizie care nu decurge din premise printr-o inferență logică independentă de reacție atitudinală a subiectului. Dar aceasta nu înseamnă că poți opune antitetic *valoarea* și *adevărul*. Chiar cînd reduci valoarea la *plăcere* ceea ce cauți este o plăcere *veritabilă*. Cînd o reduci la obligație, te întrebi dacă este *adevărat* că trebuie să faci cutare lucru, și nu altul, cînd o reduci la aprobare sau dezaprobare, încerci să conferi enunțului aprobator (sau dezaprobator) atributul *adevărului*. Judecata de valoare recuză concepția pozitivist-logică asupra verificării adevărului, dar nu abandonează total exigențele de obiectivitate. De altfel, dovada decisivă a convergenței judecății de existență și judecății de valoare o constituie implicarea lor *reciprocă*. Subliniem : *reciprocă*.

Judecata descriptivă „obiectul x are calitatea y" presupune judecata de valoare „obiectul x mă interesează", cu alte cuvinte implică un act axiologic de selecție și discernabilitate. Referindu-se întotdeauna nu la un fapt pur, ci la un fapt *valorizat*, implicînd o judecată de valoare subiacentă, judecata descriptivă, cum remarca Christoff, transcende conținutul ei factual. Cînd noi o analizăm din punct de vedere sintactic sau semantic, facem abstracție de aspectul pragmatic, de alegerea prealabilă (printr-o judecată de valoare care o acompaniază) a uneia sau altuia din cadrele de referință în care adevărul sau falsitatea ei sînt determinate. Reciproca este la fel de valabilă : judecata de valoare se sprijină pe judecăți descriptive subiacente, fie și pentru faptul că nu poate fi recunoscută sau promovată o valoare fără a-i acorda și un tip de existență.

Pentru a argumenta această idee, vom face apel la o analiză *semantică* a judecății de valoare pe un plan *intensional*. Modul tradițional de tratare eminamente extensională (a (dU devine impropriu pentru o judecată de

relație cum este judecata de valoare, care pune în raport, prin intervenția omului ca al treilea termen, două entități diferite : obiectul și valoarea. Întrucît o judecată de valoare atestă că obiectul *a* are valoarea *P* pentru om (umanitate, clasă socială, grup social etc.), o analiză semantică ne poate releva că în acest caz (ca și în cazul judecăților descriptive) raportarea se face tot la un „domeniu de fapte", reprezentat însă nu de un „dat empiric", ci de o anumită normă social-culturală determinată istoric. În acest sens, judecata de valoare se sprijină pe un set de judecăți descriptive. Să presupunem, spre exemplu, că despre un obiect *a* afirmăm judecățile (adevărate !) : P_1 (a), P_2 (a), P_3 (a)... etc. Vom formula astfel o suită de judecăți de predicație prin care atestăm că *a* are calitățile P_1, P_2, P_3, mergînd pînă la P_n. Acestea constituie suportul subiacent indispensabil pentru constituirea judecății de valoare prin care un om, pe baza practicii sociale (și deci a unor criterii social-istorice de valorizare), afirmă că obiectul de tip *a*, care are calitățile P_1, P_2, P_3 etc., are valoarea π. Bineînțeles, deoarece obiectul *a* este pus în relație cu un obiect ideal, deoarece afirmarea acestei relații este făcută de subiect (prin actul de valorizare), constituirea judecății de valoare presupune o trecere de la o judecată de predicație (autoraporturi) la o judecată de relație (heteroraporturi). Specificul semantic al judecății de valoare π și față de judecata de predicație P (a) constă în aceea că „domeniul de fapte" la care se raportează judecata de valoare îl constituie *situația* social-culturală a momentului și locului respectiv. Iată cum apare pregnant *implicația reciprocă :* P_1 (a), P_2 (a), P_3 (a) etc. implică pe π(a), dar și π(a) implică pe P_1 (a), P_2 (a), P_3 (a) etc.

Interrelația judecății descriptive cu judecata de valoare este constatabilă, de asemenea, în faptul că putem enunța judecăți care nu sînt de existență SAU de valoare, ci judecăți de existență ȘI de valoare. Conjuncția devine posibilă, întrucît ambele presupun o interrelație „subiect-obiect", deși alt tip de interracțiune și, în consecință, alt grad de obiectivitate accesibil demersului intelectual. Dar conjuncția unei judecăți *de existență* („El e bogat") și a unei judecăți *de valoare* („El e vi-

cios") nu este nici o judecată de existență, nici o judecată de valoare, ci judecata *de existență și de valoare:* „El e bogat și vicios".

Departe de noi gîndul de a încerca să dovedim că judecățile de valoare pot fi *reduse* la judecăți de existență sau pot fi *deduse* din ele. Dar, acceptînd ireductibilitatea, considerăm că cei ce trag din asemenea premise concluzia „judecățile de valoare nu au deloc conținut factual", comit un sofism de tipul „saltus in concludendo". Concluzia noastră este alta: judecățile de valoare implică judecăți de existență. Le implică și le transcend, în virtutea unor caracteristici care conturează nu numai momente de *convergență,* ci și momente de *divergență* între cele două tipuri de judecăți.

Chiar ca formație *sintactică,* un enunț descriptiv (și propoziția corespunzătoare) se deosebește întrucîtva prin structura logică de propoziția axiologică care formulează o apreciere. Deosebirea vizează structura predicatului *(descriptiv* în primul caz, *apreciativ* în al doilea). Privită sub raport *semantic,* deosebirea este și mai pronunțată. Încercînd să precizăm această deosebire, respingem interpretarea tradițională conform căreia judecata de existență conține o descriere de fapt, iar judecata de valoare se referă la ce trebuie (sau ce ar trebui) să fie. Un asemenea mod de abordare a problemei pare a confunda procesul de constituire a valorii (mereu neîncheiat, *deschis)* cu judecata de valoare (dată, *închisă),* constituită într-un anumit moment și context. Cine emite judecata de valoare „X este frumos" nu spune că „X se apropie de frumos", „X tinde spre frumos" sau „X ar trebui să fie frumos", ci spune că — într-un anumit context și în raport cu anumite criterii — „X *este* frumos". Procesul de constituire a judecății de valoare este, cum am mai arătat, procesul de alegere a lui P_1, P_2, P_3... P_n, care vor forma pe π și explicarea lui nu ridică dificultăți de principiu. Dificultățile intervin însă în explicarea (sociologică și psiho-sociologică) a motivației alegerii și a determinării criteriului. Aici intervine într-adevăr mult-discutatul „ar trebui", prezent implicit în orice judecată de valoare și care, în exemplul nostru, se referă nu la constituirea relației atestate de

judecată, ci la constituirea lui „frumos“ (deci la precizarea conținutului judecății de valoare).

Situată în acest context, distincția dintre *indicativul* propriu judecății de existență și *imperativul* (sau *optativul)* judecății de valoare, dintre *„este“* și *„trebuie“* (sau *„ar trebui“)* devine capitală. Și ridică dificultăți aproape insurmontabile, din moment ce, cum a demonstrat încă Hume, nici o propoziție de genul „acesta *trebuie* să fie dat“ nu poate fi dedusă printr-o pură inferență logică dintr-o propoziție de genul „acesta *este* dat“. Nu se poate deduce pentru că valoarea, ca existență, aparține atributului judecății, și nu copulei. Și, întrucît adevărul vizează copula judecății, valoarea se înscrie în predicat (și, ca atare, se poate spune „este adevărat că această acțiune este justă“, dar nu „este just că această acțiune este adevărată“). Nu se poate deduce pentru că marchează o trecere de la *existent* la *vrut* și la *dorit.* Altfel spus, judecata factuală este susceptibilă a fi demonstrată plecînd de la definiții prealabile (căci se referă la relații abstracte sau la stări de fapt care constituie obiectul unor observații), pe cînd judecata de valoare este *problematică,* presupunînd o experiență electivă în care este angajată nu numai rațiunea discursivă, ci totalitatea conștiinței (deci și sensibilitatea, afectivitatea, dorința, voința). Nu se poate deduce, de asemenea, pentru că adevărul judecății de existență este întors spre *trecut,* vizează ceva deja realizat, pe cînd valoarea scrutează *viitorul,* implicînd inevitabil o opțiune preferențială, un angajament, un risc. Și nu se poate deduce, de asemenea, pentru că, în ultimă instanță, distincția dintre *este* și *trebuie* nu constituie o simplă distincție logică. Faptul că raționalitatea judecății de existență se exprimă printr-o exigență *apodictică,* pe cînd raționalitatea judecății de valoare se exprimă printr-o exigență *imperativă* sau *optativă* nu are o explicație exclusiv de ordin sintactic sau semantic. De-abia acum trece în prim plan o distincție de ordin pragmatic : judecata de valoare oferă un fundament acțiunii umane în care *interesul* apare exclusiv ca *finalitate* (și nu ca *randament).*

Divergențele celor două tipuri de judecăți nu se opresc aci. Judecăților de valoare le este proprie o *utilizare dinamică* (și nu descriptivă) a cuvintelor, adică tendința de a produce răspuns efectiv. Ele au predilect o semnificație *emoțională*, provocînd dezacorduri *de atitudine*, chiar cind se referă la aceleași date factuale. De aceea certitudinea obiectivă (și comunicabilă), caracteristică judecăților descriptive, le este inaccesibilă. In virtutea acestui considerent, empirismul logic și emotivismul axiologic s-au grăbit să afirme că prezența unui simbol valoric într-o propoziție nu adaugă nimic conținutului ei factual, că judecățile axiologice sînt pure expresii ale sentimentului, lipsite total de conținut factual. Este adevărat că o analiză axiologică care pune între paranteze *semnificația descriptivă* a judecății de valoare și acordă atenție doar *semnificației emotive* ar subestima *conținutul cognitiv* al axiologiei. Dar de aici și pînă a spune că există un „hiatus" între „lumea în care se gîndește" și „lumea în care se valorizează" este o distanță pe care nu sîntem îndreptățiți s-o parcurgem. Căci, dincolo de distincții și opoziții, între judecata de existență prin care afirmăm poluarea atmosferei și judecata de valoare prin care denunțăm poluarea structurilor existențiale într-o civilizație pragmatică supertehnicizată nu este un abis. Judecățile de valoare au, cum am arătat mai înainte, un conținut factual, dar *nu sînt reductibile la conținutul factual*, pentru că, în timp ce în judecata descriptivă *raportul termenilor între ei* primează asupra raportului cu subiectul, în judecata de valoare *raportul lor cu subiectul* primează asupra raportului termenilor și-i acordă semnificație. Și tocmai de aceea nu ne putem rezuma la probe empirice pentru a decide dacă un obiect este frumos sau un comportament este bun, așa cum ne servim de un termometru pentru a pune capăt definitiv unei controverse între doi oameni privind temperatura. Deși nu excludem total anumite repere empirice adiacente, pentru o decizie axiologică facem apel la alte repere, confruntînd valoarea urmărită cu cea realizată efectiv prin acțiunea umană practică. Căci valoarea nu este conferită obiectului printr-un act de judecată (de tipul „aceasta mă interesează"), ci însăși prin acti-

vitatea interesată de acest obiect. „Trebuie" din judecata de valoare este tot un *există*, dar un *există* al acțiunii, exprimînd o exigență de acțiune confruntabilă cu consecințele obținute *în fapt*. Problema suportului pentru validarea judecății de valoare implică deci, în pofida oricăror distincții și opoziții între judecata de existență și cea de valoare, evitarea raportării narcisiste a valorii la valoare și raportarea concomitentă a valorii la consecințele ei (prin intermediul acțiunii practic-spirituale pe care o ghidează) și la premisele ei (prin intermediul acțiunii structurilor specifice care o constituie).

Ajungem astfel la o ultimă, dar decisivă distincție între judecățile factuale și judecățile de valoare. Primele aparțin exclusiv ordinii *cunoașterii*, celelalte aparțin și ordinii ființării, ordinii *existenței umane*. Primele au preponderent un statut epistemologic, secundele — incluzînd în predicat valoarea, care este o determinație existențială a umanului — au preponderent un statut ontologic. Acestea din urmă nu se referă la existență, așa cum ne apare cînd este captată de abstracții, ci efectuează întreprinderea riscantă de a-i conferi o întemeiere și o justificare umană. În cele două tipuri de judecăți apar astfel activități specifice de asimilare activă a datului la structuri fundamentale distincte — dar interferente — ale conștiinței : ***structurile logico-matematice*** în primul caz și ***structurile volitivo-deziderative*** în cel de-al doilea. Ajungem astfel, pe o altă cale, la o concluzie similară cu cea a lui Titus Mocanu, care identifica de fapt aceleași structuri fundamentale, distingînd ***pivotul dianoetic al conștiinței*** (marcat prin caracterul analitic, discursiv și apelul la o experiență probantă) de ***sensibilitatea axiologică*** (notabilă prin caracterul orientativ, afectiv-atitudinal și apelul la o experiență angajată).

Dar, să ne explicăm. Valorile, cum subliniam în capitolul dedicat concepției axiologice a lui Karl Marx, ne apar drept *coordonate ale acțiunii umane*. Acțiunile umane sînt orientate de valori teoretice, politice, morale sau estetice. Chiar cînd se urmărește cu insistență numai randamentul și eficiența, termometrul axiologic nu arată niciodată zero. Condițiile obiective ne deschid mereu un registru determinat de posibilități de acțiune, fără însă

să ne impună tiranic ce decizie să fie luată, ce scop să fie asumat, ce cale de acțiune să alegem. Teza materialistă conform căreia orice atitudine umană este determinată de o situație obiectivă concret-istorică este greu de contestat. Ea a fost confirmată și adîncită prin cele mai moderne cercetări de sociologie, psihologie, antropologie culturală și praxiologie. Dar a spune că o anumită atitudine umană a fost determinată de o situație este echivalent cu a spune că o situație a fost astfel *interpretată* și *valorizată*, încît trebuia luată tocmai acea atitudine pentru a se răspunde la exigențele situației și a se da curs finalității urmărite. Astfel, atitudinea umană ne apare încărcată cu *răspundere* pentru consecințele ei faste sau nefaste, pentru ceea ce zidește sau distruge. Această responsabilitate, corolar al libertății umane, nu poate fi declinată prin invocarea datelor obiective care ar fi impus univoc cutare sau cutare opțiune valorică, cutare sau cutare manifestare atitudinală. Opțiunea valorică (și manifestarea atitudinală pe care o orientează) nu se constituie nemijlocit sub influența univocă a unor stimuli obiectivi, ci reprezintă un rezultat al „asimilării" active a datelor obiective de către structurile volitive-deziderative ale unui subiect socializat, apt să utilizeze în trierea și ierarhizarea experienței „radar"-ul modelelor culturale istoricește și socialmente condiționate. Analizînd această raportare activă a subiectului axiologic la situația obiectivă, fără a neglija inevitabilul coeficient rațional, nu putem contesta rolul tendințelor care conferă o anumită structură și o anumită modalitate de raportare la o experiență proprie „sensibilității axiologice". Nu putem face abstracție deci de rolul „simțurilor capabile de desfătări omenești și care se afirmă ca forțe esențiale *umane*", subliniat cu inegalabilă vigoare demonstrativă de Marx, care adăuga că prin aceasta nu înțelege „numai cele cinci simțuri, ci și simțurile așa-zise spirituale, simțurile practice (voința, dragostea etc.), într-un cuvînt simțirea *umană*", cu alte cuvinte tocmai ceea ce noi desemnăm prin „sensibilitatea axiologică". Căci valoarea este conferită de un act al agentului subiectiv, dar agentul judecă nu ca spirit abstract, ci ca ființă umană complexă, înzestrată și cu sensibilitate axiologică, cu

alte cuvinte nu cu un *cogito* de tipul raționalismului cartezian, ci cu un *cogito* axiologic. „Dacă s-ar face abstracție de tendințele sensibilității — spunea Bouglé —, s-ar stinge dintr-odată toate valorile lumii". Și nu exagera. Referindu-ne la aspectul care ne interesează acum, la judecata de valoare, aceasta nu creează valoarea printr-o instituire rațională, ci cuprinde abstracții coadaptate valorilor pe care le resimțim în experiența trăită, aruncînd fascicule de lumini care clarifică, ordonează, întemeiază, conștientizează ceea ce apare *in nuce* la nivelul activității structurilor volitivo-deziderative ale conștiinței. Aceste activități constituie un permanent „apel" la judecata de valoare, constituie faza de „gestație" a acesteia, o pregătesc și devin apoi apte să se înregimenteze în subordinele ei. Dintr-o perspectivă materialistă-dialectică, din care omul ne apare ca o ființă bio-psihosocială, sensibilitatea axiologică — de factură eminamente *socială* — își exercită activitatea structurantă chiar începînd cu *tendințele vitale* care răspund activ anumitor trebuințe vital-existențiale (hrană, adăpost, procreare) ce se cer satisfăcute. Căci, așa cum spunea Marx, pe ale cărui teze din *Manuscrisele economico-filozofice* ne sprijinim substanțial în analiza noastră, în natura socială a activității ei vitale rezidă caracterul distinctiv al speciei umane. Omul, remarca Marx, face din activitatea sa vitală obiectul voinței și al conștiinței sale. El are o „activitate vitală conștientă" prin care se deosebește calitativ de activitatea vitală a animalului; „tocmai prin aceasta și numai prin aceasta el este o ființă generică". Devenite conștiente grație socializării, tendințele vitale se distanțează de obiectul lor, luîndu-și un punct de plecare în ceea ce este dat (sau conservat) în trecut și fixîndu-și, pe fondul unei impresii de lipsă, de instabilitate interioară, de neliniște datorată trebuinței care se cere satisfăcută, o țintă (prefigurare) proiectată în viitor. Către acest „scop", explicitat prin judecăți de valoare, sînt „declanșate" dorința și voința, deci efortul îndreptat spre satisfacerea trebuinței. Aceasta este acompaniată întotdeauna de tonalități emoționale (pozitive sau negative, de plăcere sau suferință), care valorizează spontan satisfacerea sau nesatisfacerea trebuinței. Toate tendințele

primare, care se încrucişează, se coordonează şi se ierarhizează, constituie — prin interrelaţiile lor —, „stratul" elementar al sensibilităţii axiologice, apt să realizeze o protoevaluare. Să nu uităm că aceste tendinţe sînt *intenţionale*, avînd sens numai în raport cu „obiectul" exterior vizat, spre care aspiră obscur, dar tenace şi pe care-l pot atinge sau nu, provocînd plăcerea sau durerea, satisfacţia sau decepţia. Cercetările moderne de axiologie (şi îndeosebi cele ale lui René Le Senne din *Obstacle et Valeur)* au pus în evidenţă atît rolul experienţei trecute (ca punct de plecare al tendinţei), cît şi rolul important al obstacolelor pe care le întîlnesc, în satisfacerea lor, tendinţele. Într-un concert de factori, acestea contribuie la un proces extrem de complex, prin care, dintr-o aspiraţie oarbă, *finalitatea* devine conştientă, tensiunea efortului trăit devine *voinţă*, iar tendinţa, odată cu asocierea reprezentării obiectelor potrivite pentru a o satisface, devine *dorinţă*. Pentru subiect, obiectul intenţional al dorinţei primeşte *valoare*, aceasta fiind simţită în primul rînd ca o forţă atractivă. Deşi această forţă atractivă este resimţită pentru un larg evantai de valori, sensibilitatea axiologică a omului concret nu tinde simultan spre toate valorile existente (sau posibile), ci se supune unei alternări ritmice şi unei polarizări axiologice (prin aceasta înţelegînd repartizarea valorilor actuale la un pol şi a celor inactuale la polul opus). Realizarea alternantă a valorilor sau ritmica realizării lor succesive se află în intimă corelaţie cu structura psihicului uman, cu elasticitatea şi forţa proteică a sensibilităţii axiologice. Valoarea se găseşte astfel implicată în însăşi acţiunea de asimilare a unei experienţe primare în raport cu structura tendinţelor inerente sensibilităţii axiologice, de care se separă apoi, ca idee de „valoare", prin concentrarea sensibilităţii axiologice asupra scopului de atins. Prin aceasta, atracţia parcă se detaşează de structurile conştiinţei subiectului şi devine „valoare", atribuită obiectului ca un fel de calitate pentru care obiectul este dorit, ca şi cum obiectul ar avea prin el însuşi un statut axiologic *ne varrietur*. Valoarea unui obiect devine astfel o calitate sui-generis a acestuia de a putea satisface, în chip durabil, dorinţe umane determinate şi de a stimula

voința umană în realizarea unui acord între aspirațiile subiectului și lumea în care acesta trăiește și acționează. „Cine resimte o valoare realizează această adaptare — scria Tudor Vianu. Cine o dorește încearcă s-o realizeze. Cine n-o dorește și n-o resimte... o poate realiza în momentul în care condițiile adaptării vor fi date". Aci este exprimată concentrat ideea, la care subscriem, că valorile apar ca implicate în modalitățile specifice de raportare a conștiinței umane la lume nu numai prin „pivotul ei dianoetic" (și, spunînd *pivot*, îi acordăm un rol în întreaga arie a conștiinței), ci și prin „sensibilitatea axiologică". Acest acord între trebuințe, necesități, aspirații, năzuințe, pe de o parte, și obiecte, opere, comportamente, pe de altă parte, *se trăiește* în sentimentul de valoare, încă echivoc și derutant cît timp nu este *susținut, completat, întemeiat* și *justificat* prin judecata de valoare.

Succinta noastră analiză ar fi însă viciată dacă ne-am opri aci. Căci, urmărind structurile conștiinței care ne pot ajuta să înțelegem „preistoria" judecății de valoare, ne-am oprit deliberat asupra unor factori a căror influență se exercită pe terenul experienței *individuale*. Dar numai printr-o abstracție efectuată din considerente pur metodologice am considerat individul izolat, cu tendințele și dorințele lui particulare. Individul nu există însă așa nicăieri în realitate, ci într-o societate care îi premerge și îl depășește, care-i oferă modele culturale de comportament și criterii determinate de discernămînt valoric. „Sensibilitatea axiologică" este o structură specifică a conștiinței umane, dar nu apriorică, ci cu o geneză socială, avîndu-și rădăcina, în ultimă instanță, în *practica socială*. Numai pentru că în capitolul anterior am dezvoltat acest aspect, ne-am permis acum să facem abstracție de el în cursul analizei. Dar l-am avut tot timpul în minte ca o premisă, pentru că cea mai precară perspectivă în studiul judecății de valoare o oferă robinsonada axiologică. Trecerea de la formele primare de reacție axiologică (protoevaluare) la judecata de valoare se face sub imperiul acelorași necesități *de ordin social*. De la bun început, chiar prin cele mai elementare forme de educație, judecățile de valoare ale individului

sînt influențate de ceea ce i se impune sau sugerează de mediul sociocultural. Să nu uităm că judecățile de valoare au o *generalitate socială*, în virtutea căreia anumite colectivități, comunități sau grupări sociale au — dincolo de variațiile inerente — aceeași atitudine axiologică fundamentală în aceeași situație de viață. Judecățile de valoare se corectează printr-un fel de *feed-back* în cursul practicii sociale, iar societatea îl socializează pe individ, adaptîndu-l unor norme care izvorăsc, în ultimă instanță, din structurile ei economice-sociale. Valorile impuse sau sugerate de societate depășesc, de regulă, ca importanță pe cele izvorîte exclusiv din experiența proprie. Fiecare societate își constituie — în consonanță cu structurile ei economico-sociale — propriul său sistem de valori, iar practica socială conferă obiectivitate și relativă stabilitate judecăților de valoare. Predicatul unei judecăți de valoare este, de regulă, o categorie axiologică, cu alte cuvinte o abstracție adaptată unei *valori* care ne pune în relație cu mediul social, producînd acord și dezacord, cooperare și luptă. Valorile pentru care au muncit înaintașii, pentru care muncim și noi, pentru care credem că vor munci și urmașii cîștigă, treptat, un prestigiu particular, independent de sursele lor generatoare. Aceste valori apar conștiinței individuale ca necondiționate, pentru că în conștiința individuală dispare legătura reală între valoare și nevoia din care a izvorît, cerințele sociale ale grupului social dobîndesc parcă un caracter de transcendență, exprimîndu-se prin judecăți de valoare care se vor inatacabile. În limbaj fenomenologic vorbind, sensibilitatea axiologică este *intențională*, vizînd lucruri, întrucît corespund exigențelor sale, dar de fapt obiectele (materiale sau ideale) sînt dorite și voite nu pentru însușirile lor intrinseci, ci pentru *corespondența* lor cu tendințele socialmente constituite și structurate ale sensibilității axiologice. Mai mult chiar : se realizează, la nivelul persoanei, o sinteză specifică a unor idealuri, proiecte și modele de perfecțiune proprii colectivității sociale, care transcend persoana, dar la care ea participă și aspiră. Astfel, deși valoarea — cuprinsă în judecata de valoare — este o *relație socială*, întrucît sensibilitatea noastră axiologică se îndreaptă activ spre

lucruri şi le ierarhizează preferenţial, valoarea apare adesea „fetişizată" ca obiectivare a acestei sensibilităţi axiologice, iar inegalitatea de rang a lucrurilor în experienţă apare ca o creaţie pur subiectivă, ca o „proiecţie" deziderativă, volitivă sau emoţională. Dar, dacă structurile noastre deziderativ-volitive se pot îndrepta intenţional spre lucruri, dacă pot stabili *corespondenţe* între planul subiectiv şi cel obiectiv, înseamnă că în realitate există *ceva* care permite sau favorizează, într-o măsură sau alta, această corespondenţă, deci afirmarea de valori. Fără a se sprijini pe datele obiective ale realului, valorile — resimţite în experienţa trăită şi cuprinse în predicatul judecăţii de valoare —, n-ar mai putea juca rolul-cheie de factori optimizatori ai acţiunii umane socializatoare şi transformatoare de lume. Structurile deziderativo-volitive, susţinute de pivotul dianoetic al conştiinţei constituie astfel „modelatori" ai judecăţilor de valoare, ordonînd logic ierarhia lucrurilor în experienţa umană care se exprimă în dorinţe şi voliţii şi se obiectivează prin influenţă socială. Ele devin astfel o premisă naturală a cercetării judecăţii de valoare, care ridică pe un plan superior şi ordonează raţional exigenţa de ierarhizare preferenţială a realului inerentă sensibilităţii axiologice, structurată de practica socială şi structurantă a judecăţii de valoare. Se deschide astfel o pistă pentru surpinderea conţinutului obiectiv al judecăţii în valoare prin cercetarea lor concomitent *genetică* şi *funcţională*. Problema obiectivităţii judecăţii de valoare devine, prin aceasta, o problemă de *reper*, de *orientare* şi implică necesarmente o abordare *sociologică*.

Am menţionat momentele de divergenţă între judecata de existenţă şi judecata de valoare. Ne-am străduit să nu ocolim dificultăţile problemei. Şi concluzia noastră este categorică, plasîndu-ne la antipodul poziţiei empirist-logice : *judecăţile de valoare nu sînt judecăţi noncognitive*. Ele nu sînt simple exclamaţii emoţionale, ci au un *conţinut cognitiv*. Spre a putea argumenta această teză, vom introduce două concepte, care ni se par indispensabile pentru surprinderea caracterului cognitiv al judecăţilor de valoare : conceptul de *„experienţă axiologică"* şi cel de *„situaţie"*.

Judecățile de valoare nu pot fi discutate cu sens fără a recunoaște că se constituie pe baza experienței și în cadrul experienței umane, că se formează prin aplecarea judecății asupra prezenței valorilor în experiența noastră. Dar, așa cum remarcă Arnold Berleant în studiul *The Experience and Judgement of Values*, nu este vorba de *experiență* în sensul limitat, tradițional, ca răspuns precis la stimulii perceptivi. Valorile — cum arătam în primul capitol — constituie un alt „domeniu" al realității, cu un statut aparte față de domeniul lucrurilor senzorial-perceptibile. Lucrurile ne sînt indicate prin *percepții*, valorile ne sînt indicate prin *sentimente*. Așa cum orice experiență perceptivă conține (sau manifestă) aspecte ale lucrurilor, orice sentiment indică o valoare resimțită sau afirmată în experiența axiologică. Nu există valoare care să nu pună în mișcare afectivitatea noastră, să nu trezească atracția și dezirabilitatea. Nu poți cunoaște autentic o valoare fără a o trăi întîi *dinăuntru*, după cum nu poți cunoaște un lucru fără a-l privi întîi *din afară*. Actul judicativ, în care intervin preponderent facultățile de ordin rațional, analizează, întemeiază și explicitează această prezență *implicită* a valorii în sentiment, dorință și voință, în experiența axiologică. Angajînd în totalitate conștiința noastră (și nu numai pivotul ei dianoetic), această experiență include întreaga gamă policromă a activităților umane, așa cum este efectuată în funcție de condițiile fizice, sociale, istorice, culturale în care omul trăiește. Omul încîntat de o operă de artă este subiect *axiologic*, și nu subiect *gnoseologic*. În acest sens, stările emoționale (al căror ecou în judecata de valoare este pentru emotivism „dovada" caracterului noncognitiv al acestora) aparțin direct experienței umane și, ca atare, propozițiile asupra acestei experiențe au și un conținut informațional, sînt confruntabile cu experiența, sînt deci susceptibile de verificare, cu condiția să distingem între *valori* — ca modalități caracteristice ale experienței umane relaționale — și *judecățile de valoare* — ca propoziții asupra acestei modalități de experiență. *Experiența axiologică* implică o *activitate*, dar și un *obiect* al acestei activități. Activitatea axiologică, ghidată de trebuințe culturale (prin care se exprimă ceea

ce opune socialul față de biologic) este selectivă, intențională, finalistă, ierarhizatoare, proiectivă și prospectivă. Iar „obiectul" ei este valoarea, identificată grație conștiinței intenționale care valorizează. Judecata de valoare oferă o formulare conceptuală, ordonează și întemeiază valorile prezente în experiența axiologică, considerată ca o experiență pătrunsă de temporalitate, angajată (și nu probantă), care reacționează în fața realului prin actele de trăire proprii sensibilității axiologice socialmente structurate. O asemenea experiență este determinată concomitent de condiția psihologică a subiectului apreciator (de personalitate), de contextul social (căci valorizăm ca membri ai unei comunități, într-o cultură dată, într-o perioadă istorică anume) și, totodată, de obiect. Fără a se reduce la aceasta, ea este o *descriere apreciativă* sui-generis, care conține și o latură *informațională*. Conține deci și o cunoaștere a obiectului, chiar dacă ea este transfigurată prin adaos emoțional sau accente deziderative. Transfigurarea poate fi uneori funciar deformantă la nivelul unei experiențe individuale (atribuindu-i-se, de pildă, unei persoane antipatizate defecte pe care nu le are), dar să nu uităm că experiența axiologică este *socială* și, la acest nivel, se echilibrează și se corectează deformările apreciative. Sondînd faptele cruciale ale experienței axiologice, trasăm implicit puntea de legătură între procesul social-istoric de constituire a valorilor și încorporarea lor în sfera de motivații individuale. Dar aceasta nu învederează că judecățile de valoare nu ar avea un conținut factual, ci că acest conținut factual este limitat și transfigurat. Prezența lui poate fi totuși verificată prin confruntarea judecăților de valoare cu valorile prezente efectiv în experiența axiologică vie.

Introducînd, în continuarea analizei noastre, conceptul de *situație*, încercăm să fructificăm, dintr-o perspectivă materialist-dialectică, subtila analiză efectuată de N. Hartmann cu privire la importanța situației pentru etosul uman. Pornim de la constatarea că în experiența axiologică este prezentă o tensiune, expresie a contradicției între urmărirea valorii și circumstanțele care fac posibilă realizarea ei. O acțiune umană n-are automat

valoare, ci în relație cu alta. Cadrul de referință îl constituie ansamblul valorilor vizate și *situația*. Nu există valoare decît în situație. În raport cu situația, dreptatea poate deveni cruzime și dragostea slăbiciune. În toate asemenea cazuri derutante, în care parcă am avea de-a face cu „valori care nu valorează", noi nu contestăm de obicei valoarea, ci surprindem *inactualitatea ei în situație*, cu alte cuvinte sensibilitatea axiologică intuiește o inadecvare, o discrepanță între valoare și situația dată, refuzînd să actualizeze alte valori în afara celor care pot efectiv funcționa ca valori adecvate într-o situație dată. *Situația* — nu în sensul hartmannian de complex al unor tendințe, încordări, intenții, pasiuni, cumpăniri, ci privită ca un context de împrejurări (atît obiective, cît și subiective) în care au loc trăirea și actualizarea valorilor — devine unul din momentele constitutive ale experienței noastre axiologice. Situațiile au nu numai determinări generale, ci și ceva individual, care există numai odată. Cine a fost într-o anumită situație, căreia nu i-a intuit bogățiile virtuale de realizare etică, față de care n-a vibrat cu spontaneitate receptivă, acela a pierdut posibilitatea de a actualiza o anumită valoare și va resimți regretul ireparabilului. Experiența noastră axiologică se țese din o sumedenie de situații, pe care se grefează conflicte axiologice hotărîtoare. În fiecare situație, omul are prilejul să descopere valori pe care le poate realiza și prin care se poate realiza. Fiecare situație este prilej de verificare a forțelor și slăbiciunilor omenești, de stimulare sau încordare, de realizare sau ratare etică. *Reperele* judecății de valoare nu le vom mai căuta deci prin apelul la un himeric principiu prim și absolut, la „valabilități atemporale" (Rickert), ci prin înțelegerea *situației* concret-istorice, a condițiilor contextuale care fac, de exemplu, ca un om determinat, într-o comunitate socială istoricește constituită, să considere *moral* tocmai cutare comportament, și nu un altul. Experiența axiologică a oamenilor nu este orientată de principii transcendente atemporale ale „binelui" sau „frumosului", ci de criterii apte să rezolve întotdeauna probleme concrete puse de evenimente concrete în situații concrete. Valorile au existență și semnificație doar

într-o situaţie dată, într-un anume context social şi perenitatea unor valori se explică prin generalitatea, repetabilitatea şi constanţa unor date situaţionale. Dar, de cele mai multe ori, situaţia care oferă suport pentru judecata de valoare variază, căci „axul" ei orizontal îl constituie pluralismul grupărilor sociale (cu caracter formal sau informal), polifonia statusurilor şi rolurilor sociale. iar axul ei vertical îl constituie temporalitatea. Există contexte în care judecăm că un anume comportament este intrinsec bun sau că un anumit tablou este intrinsec frumos, dar aceasta este doar o cale pentru a distinge o clasă de scopuri de altele pe care vrem să le excludem. Cînd spunem că operele de artă sînt bune prin ele însele, afirmăm de fapt că sînt bune exclusiv pentru scopul delectării estetice, că nu sînt bune şi pentru valenţele lor cognitive, morale sau politice. Dar însăşi o atare reacţie axiologică apare în experienţă provocată de o situaţie şi, ca atare, se resimte un bine *intrinsec* tocmai datorită raportării inevitabile a valorii la factori *extrinseci* (în exemplul nostru : cognitivi, etici, politici), la un context situaţional şi referenţial. Distincţia dintre ce *trebuie* şi ce *nu trebuie* să faci, cuprinsă în judecata de valoare, poartă pecetea criteriilor de valorizare dintr-o societate dată şi o perioadă istorică definită efectuîndu-se cu modele culturale determinate de structurile ei economice şi de clasă. De aceea, cum remarca antropologul Robert Redfield, nu ne putem aştepta ca oamenii să aibă vreodată norme morale pe care circumstanţele lor de viaţă le fac inaplicabile. Conceptul de *situaţie,* prin care desemnăm complexul identificabil de elemente şi circumstanţe individuale, sociale, istorice, culturale, care oferă reperele ierarhizării valorilor în experienţă, ne conduce spre o analiză logică a judecăţii de valoare, apte să ia în consideraţie *contextul, sistemul referenţial.* Aşa cum vom vedea, o asemenea posibilitate de analiză ne-o oferă „semantica intensională".

Operînd cu conceptele de „experienţă axiologică" şi cu cel de „situaţie", ajungem la concluzia că judecata de valoare formulează conceptual şi ordonează valori care apar în *experienţa axiologică* ca răspuns la *situaţii*

tipice, pe baza unor *criterii* de dezirabilitate sociale generate de practică și cu consecințe în lumea-în care-omul-își-înscrie-eficace-existența-sa. Pe acești „piloni" se sprijină aspirația judecății de valoare spre *universalitate* (prin trecerea de la „este" la „trebuie") și *obiectivitate* (prin raportarea deliberată la criterii extraindividuale și depășirea subiectivității preferințelor individuale). Chiar dacă judecata descriptivă „X este galben" constată o *calitate* a lui X, iar judecata de valoare „X este bun" exprimă o *apreciere* a lui X (termenul „bun" adăugat copulei în predicatul judecății de valoare denotînd o prețuire a subiectului, și nu un atribut al obiectului), rezolvarea unui conflict axiologic devine posibilă. Dacă însă dezacordul dintre cineva care afirmă „X este galben" și cineva care afirmă „X nu este galben" se decide prin confruntarea judecății descriptive cu faptele, așa cum ne sînt date într-o experiență perceptivă, dezacordul axiologic dintre cineva care afirmă „X este bun" și cineva care afirmă „X nu este bun" devine decidabil prin confruntarea judecății de valoare cu *consecințele* ei asupra *experienței axiologice* într-o *situație* dată. Omul, ca ființă valorizatoare, nu este „un imperiu într-un imperiu", cum ar spune Spinoza, căci valorile — structurate de practica socială prin intermediul intenționalității „sensibilității axiologice" — sînt, cum remarcă Lalande, „sinonimice", impunîndu-se prin consecințele acțiunilor pe care le orientează ca valabilități *de drept* pentru o comunitate de spirite. Pentru că posibilitatea existenței sistemelor practice, de orice natură, depinde de validitatea regulilor de acțiune și pentru că aceasta implică întotdeauna ideea de valoare, pornind de la conținutul normativ de „exigență de acțiune" (raportată concomitent la o atitudine și la un obiect, pe baza unui criteriu) se poate analiza judecata de valoare într-o tratare de ansamblu a „raționalității" și „funcționalității" sistemelor practice. Tocmai această constatare stă la baza dezvoltărilor moderne ale unei teorii formale a acțiunii și ale unei teorii formale a valorii, așa cum ne-o probează lucrările dedicate logicii deontice sau logicii preferinței și alegerii. În asemenea lucrări, noțiunea de „valoare" apare ca o construire a unui in-

variant ipotetic al transformării alegerilor preferențiale actuale, putînd fi studiată riguros, ca orice obiect al științei. Totodată, predicatul judecății de valoare nu mai apare ca o *entitate* de arătat, ci ca o *semnificație* de recunoscut, pornind nu de la motivații psihologice, ci de la consecințele reale ale angajării judecății de valoare în acțiuni concomitent participante și verificante. Judecățile de valoare nu sînt echivalente și devin ierarhizabile prin această angajare în experiența umană, în acțiunea umană transformatoare de ambianță. Există cazuri în care valorizarea neadecvată a unei situații poate deveni reală prin acțiunile pe care le angajează, fapt care ne îndreptățește să extindem asupra experienței axiologice celebra teoremă a lui W. I. Thomas: „Cînd oamenii consideră anumite situații ca reale, ele devin reale prin *consecințele* lor". *Raționalitatea* judecății de valoare (contestată vehement de emotivism) ne apare acum dublu întemeiată pe faptul că opțiunile axiologice servesc la orientarea acțiunii (la alegerea unei acțiuni în raport cu un principiu universal) și pe faptul că sînt discernabile de rațiune, putînd fi testate în experiență prin consecințele lor. Spre deosebire de Louis Lavelle, care afirmă în *Traité des valeurs* că „valoarea poartă în ea însăși propriul ei criteriu", vom spune, împreună cu Marx, că oamenii numesc *bunuri* (prin formularea unei judecăți de valoare) obiectele pe care ei le folosesc practic și care, în procesul practicii, s-au dovedit a avea consecințe folositoare omului (sub raport material sau spiritual). Calificînd ca bună o faptă, oamenii reflectă în această judecată nu *fapta* ca atare, ci experiența lor *practică* care a atestat drept folositoare sau nu consecințele comportării orientate de prețuirea acordată obiectului X în situația Y.

În acest cadru conceptual se poate întreprinde o analiză logică pertinentă a judecății de valoare. Funcția judecăților de valoare este de a alege sau ghida o acțiune, este deci *apreciativă* și *incitativă*. Cum remarcă R. M. Hare în *The Language of Morals* (1952), în judecata de valoare cuvintele nu sînt întrebuințate *descriptiv* (pentru enunțarea unui fapt), nici *prescriptiv* (ca în imperativul uzual, de genul „Nu fumați"), ci

evaluativ, întotdeauna referindu-se la un principiu (criteriu) general. Propoziția descriptivă „A este fumător" nu se referă la un principiu general. Nici afișul în care este scris imperativul „Nu fumați!" nu se referă la un principiu universal, ci la o prescripție imperativă, care nu lasă nici o marjă pentru alegerea, opțiunea și adeziunea umană. Cînd spun însă „*trebuie* să nu fumați în acest compartiment" și cînd „trebuie" apare sinonimic cu „*e bine*", întrebuințăm cuvîntul „trebuie" în mod evaluativ, ceea ce implică o raportare la un principiu general apt să orienteze alegerea. Tocmai raportarea la un asemenea criteriu general conferă *universalitate* judecăților de valoare, care constituie o specie sui-generis de judecăți prescriptive, utilizînd, cum arăta Ch. Morris, un limbaj eminamente apreciativ și incitativ. De aceea propozițiile valorice nu satisfac principiile de verificabilitate și confirmabilitate elaborate de Schlick, Carnap, Ayer sau Popper, ci principii specifice unei logici specifice.

Anticipate vag de reacțiile lui Pascal împotriva prejudecăților panintelectualiste („l'amour et la raison ne sont qu'une même chose"), liniamentele unei asemenea logici a „discursului valoric" se găsesc încă în „logica mai binelui", conturată de Leibniz. În continuare, „logica sentimentului" a lui Ribot, „logica voinței" a lui Lapie sau, mai recent, „logica deontică" a lui Wright și „logica intensională" a lui Martin constituie tot atîtea etape de transcendere logică a fluctuațiilor psihologice proprii experienței axiologice. Tot atîtea etape în... căutarea judecății de valoare.

Procedeele gîndirii discursive și formale de comunicare interumană nu pot fi reduse la *enunț* și *aserțiune*, ci presupun și *întrebarea* (ca operație distinctă) sau formularea unor *comenzi, rugăminți, promisiuni, aprecieri*. Propozițiile declarative și expunerile deductiv-coerente sînt doar un caz particular al comunicării interumane, care este poliformă și nu poate exclude propozițiile apreciative într-o lume umană în care există peren un „domeniu al valorilor" ireductibil la „domeniul lucrurilor". Ca atare, analiza *logică* nu se reduce la cercetarea relațiilor dintre propozițiile declarative (enun-

turi), adică dintre acele propoziții care pot fi declarate și verificate nemijlocit ca adevărate sau false. Întrucît propozițiile unui limbaj nu se reduc la clasa propozițiilor *descriptive* (de constatare a unor fapte, stări de lucruri, evenimente deja efectuate), apar legitime tentativele de constituire a unor logici ale propozițiilor *apreciative* sau *prescriptive* (care privesc acțiuni posi- ce urmează a fi efectuate în raport cu un principiu general de referință). Pe această linie se înscrie, de pildă, *logica propozițiilor imperative* sau *logica deontică*. Elaborată de G. V. Wright, aprofundată de A. N. Prior și G. Kalinowski, această logică este o teorie formală de calificare a „discursului" uman imperativ, valoric, din punctul de vedere al unor sisteme de norme instituite. Operînd cu 3 valențe logice (și calificînd acțiunile umane ca *permise*, *interzise* sau *obligatorii*), logica elaborată de Wright consideră că propozițiile imperative referitoare la acțiunile umane p.q.r. pot fi determinate de 3 functori monadici deontici : Pp (permisiune de p), Ip (interdicție de p), și Op (obligație de p). Pentru a se evita neglijarea aspectului pragmatic al acțiunii (ce agent o întreprinde, în ce măsură normarea acțiunii se dovedește eficientă sau ineficientă), analiza logică se extinde asupra *propozițiilor prescriptive*, adică asupra clasei de propoziții care se referă la fapte și evenimente care nu au avut încă loc, dar a căror execuție este preconizată fie de indicații praxiologice, fie de norme juridice sau morale privind comportamentul în situații determinate.

Mult mai relevantă pentru domeniul axiologic este *logica propozițiilor apreciative*, susceptibile a fi interpretate semantic ca propoziții axiologice. Deși, spre deosebire de enunț, *aprecierea* nu descrie o stare de fapt (și ca atare nu poate fi calificată adevărată sau falsă), ea poate fi calificată drept validă sau nu, legitimă sau ilegitimă, licită sau ilicită, realizabilă sau irealizabilă într-un sistem referențial determinat, întemeindu-se astfel calcule logice care să opereze cu aceste concepte. Așa cum am văzut, valorile investesc o acțiune sau un bun cu un statut preferențial, în cadrul unui sistem referențial determinat. Întrucît apre-

cierile cuprinse în judecăţile de valoare intervin între agenţii unei acţiuni situaţi la ranguri ierarhice diferite şi ale căror raporturi reciproce sînt reglementate de reperele sistemului de valori dat, devine legitimă, chiar dacă nu este încă întru totul concludentă prin rezultatele ei, încercarea efectuată de R. M. Martin în *Intension and Decision* (1963) de a elabora o semantică *intensională* pentru calculul logic şi interpretarea propoziţiilor apreciative. Spre deosebire de semantica *extensională* sau *denotaţională* a lui Carnap şi Tarski, care ia în consideraţie doar relaţiile dintre semne şi obiectele ideale pe care le desemnează, semantica *intensională* are în vedere nu numai denotaţia semnelor, ci şi *semnificaţia* sau *intensiunea* expresiilor ca atare. Pragmatica formalizată şi semantica intensională a lui R. M. Martin, fără a propune soluţii pe deplin satisfăcătoare, deschid totuşi perspectiva ademenitoare a raportării semnificaţiei (intensiunii) expresiilor la dimensiunea pragmatică a semnelor, adică de a lua în consideraţie faptul axiologic capital al dependenţei semnificaţiei expresiilor de subiecţii care le utilizează şi de momentul folosirii. Luîndu-se astfel în consideraţie caracterul istoriceşte variabil şi socialmente condiţionat al intensiunii funcţiei logice, capătă curs o interesantă analiză semantică a relaţiilor preferenţiale, preferinţa apărînd ca o relaţie între 4 termeni (o persoană *x*, proprietăţile *a* şi *b*, timpul *t*), notaţia *xabt* semnificînd o alegere efectuată de x între alternativele a şi b în momentul t. Adăugînd încercării lui R. M. Martin şi tentativele lui Ruth Máklin (1967) sau G. H. von Wright (1971) de a include dimensiunea axiologică şi, mai ales, consecinţele acţiunii indivizilor într-o mai complexă descriere a lor, vom constata că toate acestea dovedesc structurarea sistemelor de valori şi reliefează că noncontradicţia logică (acordul unei valori cu celelalte în cadrul sistemului) este concomitent semnul autenticităţii şi al prezenţei momentului raţional în actul valorizator.

Nu vom intra în detaliile tehnice privind posibilităţile de calcul logic al propoziţiilor apreciative pentru că dorim să evităm o vulgarizare dilatantă sau o prezentare destinată doar unui cerc îngust de iniţiaţi (care,

de altfel, ar putea consulta cu mai mult folos sursele primare). Schiţarea coordonatelor strict logice ale problemei ne permite însă să reluăm şi să aprofundăm o ipoteză enunţată chiar la începutul acestui capitol : fără a se reduce una la cealaltă, *descrierea* şi *aprecierea* apar suprapuse şi congruente în valorizare. În experienţa axiologică nu sînt prezente numai simţăminte, dorinţe sau voliţii, ci este implicată şi o *cunoaştere* a obiectului vizat prin intenţionalitatea conştiinţei, deci o trăsătură *noetică*. Orice experienţă a valorii este, intrinsec, o atitudine emoţională, dar conţine şi referinţe la obiectul pe care-l cunoaşte, o latură *informaţională*. Chiar dacă ea nu cuprinde informaţii despre natura obiectului, ci despre raportul dintre subiect şi obiect, chiar dacă descrierea nu este pură, ci este o „descriere apreciativă", chiar dacă sensibilitatea axiologică introduce un element de distorsiune pe care pivotul dianoetic al conştiinţei îl corectează, ne oferă totuşi un temei pentru a nu transforma distincţia dintre propoziţiile declarative şi cele apreciative în abis şi pentru *a admite ireductibilitatea lor fără a contesta conţinutul cognitiv al propoziţiilor axiologice*. Altfel nu putem explica de ce, în interrelaţie cu judecăţile nomologice, judecăţile de valoare intervin în circuitul praxiologic ca factori reglatori ai acţiunii, atît în stabilirea scopului, în alegerea mijloacelor, cît şi în aprecierea rezultatelor. Nu mai putem explica de ce, fără a-şi altera specificitatea, reprezintă o formă de comunicare interumană aptă să intervină eficient în reglementarea raporturilor sociale.

Problema raportului dintre propoziţiile *apreciative* şi propoziţiile *declarative*, respectiv dintre teoriile lor logice, este cercetată tradiţional pe *plan pur extensional*. Situată în acest plan, cercetarea va stabili deosebirile de structură logică între un enunţ descriptiv şi o propoziţie apreciativă, va insista asupra deosebirilor în structura predicatului, va identifica deosebirile sub raport semantic (arătînd, printre altele, că judecata de valoare nu utilizează în procesul de semnificare semne *descriptive* — care furnizează informaţii despre natura obiectului —, ci semne *evaluative*, care permit emiterea unor aprecieri de valoare în raport cu criterii admise),

pentru a conchide, în cele din urmă, că doar propozițiile declarative sînt adevărate sau false, pe cînd cele apreciative sînt doar credibile sau incredibile, adecvate sau inadecvate pentru stimularea acțiunii, folositoare sau nefolositoare. Dar chiar situată în acest plan, cercetarea permite — așa cum am văzut — construirea unor calcule logice întemeiate pe valori *modale*, care califică acțiunile descrise (subliniem : *descrise*) de propozițiile apreciative ca îndreptățite sau neîndreptățite, licite sau ilicite, conforme cu... sau neconforme cu..., realizabile sau irealizabile, atestînd astfel, indirect, că ele nu sînt lipsite de orice conținut cognitiv.

În ultimii ani s-a deschis perspectiva de a depăși analiza pur extensională a raportului dintre propozițiile *declarative* și cele *apreciative* printr-o cercetare situată *pe plan intensional*. Rezultatele, firave încă, promit totuși enorm. Este opinia lui H. Margenau, pionier al unei asemenea investigații, a lui Ch. L. Stevenson sau R. M. Martin și, mai recent, a lui Georg Klaus și Pavel Apostol, care au adus importante clarificări în această „terra incognita". Noua orientare a permis surprinderea unui crucial moment de convergență între judecățile de existență și judecățile de valoare. Comparînd o propoziție descriptivă cu o propoziție apreciativă, chiar dacă atît forma lor lingvistică (din punct de vedere semiotic), cît și semnificația lor (din punct de vedere extensional) sînt diferite, sensul lor (din punct de vedere intensional) poate fi — în cazuri determinate — echivalent. Demonstrarea posibilității de principiu a existenței unei *echivalențe de sens* între propoziții descriptive și propozițiile apreciative, în ciuda deosebirilor de ordin sintactic și semantic, atestă în fond *echivalența conținutului informațional* al propozițiilor respective. Propozițiile apreciative pot fi în principiu transcrise sub forma unor propoziții descriptive deosebite lingvistic (sintactic) și semantic, dar echivalente ca sens. De exemplu, prin analogia cu modul în care Pavel Apostol a transcris anumite propoziții prescriptive în propoziții apreciative, putem transcrie propoziția apreciativă „Este bine să efectuezi comportamentul A" în propoziția descriptivă „în vederea atin-

gerii scopului S. de subiectul X în raport cu obiectul Z și pe baza dispozitivului de acțiune d. în situația z. și momentul t., există n. și numai n., operații optimale, cuprinse în algoritmul (sau strategia) A". Traducînd printr-o judecată descriptivă judecata de valoare formulată de *Manifestul futurist* al lui Marinetti (1909): „mașina de curse este mai frumoasă ca Victoria de Samothrace", dovedim lesne falsitatea și absurditatea ei. Chiar dacă această transcriere nu este utilizabilă în procesul viu de comunicare interumană (nefiind economică, neepuizînd denotațiile și pierzînd conotațiile axiologice ale propozițiilor apreciative), posibilitatea de principiu a stabilirii unor *echivalente* (și nu a unor identități) între judecățile de valoare și cele de existență este extrem de relevantă. Chiar dacă echivalența nu exclude, ci presupune ireductibilitatea, realizarea ei atestă că judecățile de valoare pot fi de asemenea adevărate, calificarea lor ca adevărate sau false devenind posibilă prin transcrierea sub forma unor propoziții descriptive echivalente ca sens. Fertilitatea unui asemenea demers teoretic este confirmată de faptul că fenomene puternic valorizate („șansa" de cîștig în jocul de noroc, „așteptarea", „informația" unui mesaj) au fost treptat plasate într-o perspectivă strict obiectivă de studiu, matematică și experimentală. Judecățile de valoare nu mai apar astfel ca principal indefinibile, ca „lipsite de sens", ca noncognitive, ci ca discernabile de rațiune, testabile de experiență, calificabile ca adevărate sau false. Sîntem, prin aceasta, în pragul momentului de apoteoză pe drumul lung și anevoios... în căutarea judecății de valoare.

Concluzia nu trebuie să ne surprindă. Am arătat mai înainte că experiența valorii are loc întotdeauna într-o anumită situație, justificînd și chiar privilegiind orice cercetare pe plan intensional a sensului judecății de valoare, întrucît este o abordare mai mult *contextuală* decît lingvistică. De asemenea, distincția dintre *experiența axiologică* și *judecata de valoare* ne-a permis să identificăm la nivelul primeia (prin îndreptarea intențională a sensibilității axiologice spre obiectul-material sau ideal-vizat) un conținut factual, dar încă obscur în

sincretismul trăirilor emoționale și alterat adesea în cadrul protoevaluării originare de spontaneitatea fluctuantă a reacțiilor deziderative. Dar conținutul noncognitiv al experienței directe a valorilor are deja, prin prezența efectivă (reală) a valorii în cîmpul existențial al acțiunilor umane, premisele favorizante pentru „a alimenta" conținutul cognitiv al judecăților de valoare, atestat atît prin faptul că acestea sînt susceptibile de codificare, cît și (pe plan intensional) prin posibilitatea de identificare a conținutului lor informațional (atît de probant, încît se pot stabili echivalențe de sens între propozițiile descriptive și cele apreciative). Distincția dintre experiența axiologică și judecata de valoare ne apare acum ca o distincție între cîmpul existențial al experienței umane — la nivelul căruia valoarea *se constituie* — și o activitate cognitivă particulară de reflexivitate asupra acestui cîmp, asupra valorii *deja constituite*, pe care o recunoaște, o generalizează, o justifică, o consacră, o proclamă, o comunică, o întemeiază. În lumina cercetărilor moderne de semantică intensională este denunțată definitiv identificarea *raționalității* cu *adevărul*. Un enunț, prin aceea că este rațional afirmat, nu devine *ipso facto* adevărat, căci ar însemna că, dacă eroarea este comisă de rațiune, devine adevărată. La fel, o propoziție, prin aceea că poartă pecetea activității constituante a sensibilității axiologice, nu devine *ipso facto* nici falsă, nici „fără sens". Se înlătură definitiv și confuzia *verificabilității* cu *verificabilitatea empirică*. Propozițiile valorice nu sînt verificabile sau confirmabile *empiric*, dar de aci nu avem voie să tragem concluzia că numai propozițiile descriptive, cu structuri logice anume, ar fi verificabile și confirmabile, pe cînd propozițiile valorice ar fi principial *ne*verificabile și neconfirmabile. Sau că judecățile de valoare ar fi expresii „fără sens", nesusceptibile de justificare în cuprinsul rațiunii. Reamintim, ceea ce am subliniat în repetate rînduri, că judecățile de valoare nu depind numai de raționalitate, de structurile logice, de pivotul dianoetic al conștiinței, ci și de sensibilitatea axiologică, de structurile volitiv-deziderative, de raportări atitudinal-afective ale subiectului

condiționate de praxis. Structurile specifice ale conștiinței care participă la constituirea lor implică alte repere de verificare și validare a propozițiilor axiologice, dar nu fac validarea și verificarea principial imposibile. Pornind de la criteriul fundamental al practicii, pus în evidență de filozofia marxistă, confirmarea și verificarea judecăților de valoare devin posibile prin confruntarea *valorilor* asumate într-o acțiune determinată cu *consecințele lor obiective*, prin confruntarea comportamentului *latent* implicat de opțiunea preferențială cu comportamentul *manifest* care — suportînd rigorile determinismului obiectiv — realizează sau nu realizează efectiv valoarea cuprinsă în predicatul judecății axiologice. Concordanța comportamentului efectiv (realizat sau realizabil), în cadrul sistemului referențial ales, cu comportamentul prescris de valoarea inclusă în predicatul judecății (și încorporată în sfera de motivație a acțiunii) este principala cale a verificării și validării judecăților de valoare.

În lumina acestor considerente, socotim că dezideratul *neutralității axiologice* a demersului cognitiv, exprimat de Max Weber (transformat ulterior de Daniel Bell într-o iresponsabilă pledoarie pentru dezaxiologizarea și dezideologizarea științelor sociale), este lipsit de întemeiere logică. Cum spunea încă Leibniz, „dacă geometria s-ar opune ca și morala pasiunilor și intereselor noastre, noi nu am contesta-o și viola-o cu nimic mai puțin, în pofida demonstrațiilor lui Euclid și Arhimede, care ar fi considerate pline de paralogisme și ar fi tratate ca reverii". Putem, desigur, admite, împreună cu Max Weber, că demersul cognitiv își sporește coeficientul de obiectivitate pe măsură ce se eliberează de conotații axiologice deformante, de prejudecăți ideologice mistificatoare, de studiul „narcisist" al propriilor reacții emoționale ale subiectului „proiectate" asupra obiectului investigat. Sîntem în consonanță cu Max Weber în formularea cerinței ca presupunerile axiologice să nu fie convertite în ipoteze explicative. Acceptăm cerința weberiană ca efortul cercetătorului să se îndrepte nu numai spre formularea unor enunțuri verificabile, ci și spre a cunoaște și a face cunoscute ce-

lorlalți valorizările pe care le-a implicat în demersul său, indicîndu-le explicit și aspirînd continuu spre atingerea maximumului de obiectivitate posibilă. Dar întreaga desfășurare a argumentării noastre nu ne mai permite să acceptăm teza fundamentală a lui Weber, prin care se afirmă că *excluderea judecății de valoare* ar constitui *condiția externă* a obiectivității științifice, tot așa cum *explicația cauzală* constituie *condiția internă* a unei atare obiectivități. Excluderea judecății de valoare din demersul cognitiv al științelor sociale ***nu este*** nici *posibilă*, nici ***necesară*** pentru sporirea obiectivității cercetării. Nu este posibilă, pentru că, pe de o parte, cercetătorul, printr-un fel de „raportare axiologică" *(Wertbeziehung*, cum spune Rickert), implică judecata de valoare în înseși criteriile de selecție care permit delimitarea unui cîmp particular de cercetare socială, iar pe de altă parte propozițiile cu „valoare de adevăr" nu sînt „libere-de valoare" *(Wertfreiheit*, cum spune Weber, sau *value-free*, în terminologia lui Bell). Și nu este nici necesară, pentru că judecățile de valoare nu „dinamitează" obiectivitatea cercetării (căci au izvor obiectiv, conținut informațional și consecințe obiective pe planul acțiunii), după cum nu transformă (cum susține Weber) explicarea cauzală în explicare condițională. Mult disputatul „trebuie" evaluativ al judecății de valoare este generat de o situație concret-istorică, iar prin luarea în considerație a sistemului referențial (a contextului) se poate stabili sursa obiectivă a conținutului informațional al judecății de valoare, confirmabil prin compatibilitatea acestor judecăți cu adevărurile științifice și verificabil prin consecințele lor în activitatea practică. Nu este deci nevoie să se recurgă la o cauzalitate supraadăugată ca mijloc de a „neutraliza" subiectivitatea judecăților de valoare pentru că însăși emiterea unei judecăți de valoare implică o raportare *cauzală* la un *reper*. De consistența, legitimitatea și obiectivitatea acestui reper depind, în ultimă instanță, consistența, legitimitatea și conținutul obiectiv al judecăților de valoare. Descoperirea *practicii* — ca *reper* al judecății de valoare și *criteriu* al deciziei axio-

logice * — conferă filozofiei marxiste un loc privilegiat în ansamblul achizițiilor teoretice îndreptate spre... căutarea judecății de valoare.

Pornind de la criteriul fundamental al *practicii*, pus în evidență de filozofia marxistă, verificarea judecăților de valoare devine posibilă prin confruntarea *valorilor* asumate sau promovate într-o activitate culturală determinată cu consecințele lor obiective. Judecata de valoare nu ne mai apare ca o „proiecție" capricioasă a unor simțăminte, dorințe, voliții, ci implică și cunoașterea obiectului său. Iar obiectul său nu este altul decît *valoarea*. Acest „obiect" sui-generis pare susceptibil a fi abordat nu în maniera tradițional-speculativă, ci într-o manieră științifică modernă. Se deschide astfel perspectiva ispititoare a reelaborării conceptului de „valoare".

Dar aceasta, cum ar spune Kipling, „este o altă poveste". Ei îi vor fi dedicate paginile ce urmează, subsumate titlului generic *Reevaluarea valorii.*

* Este necesară însă o precizare. Principiul marxist, potrivit căruia în domeniul practicii social-istorice se află posibilitatea verificării judecății de valoare și a deciziei axiologice, nu exclude, ci presupune elaborarea unor criterii de verificare determinate pentru fiecare sferă a acțiunii umane în parte. În știință, de exemplu, practica socială oferă criteriul obiectiv și general *de ultimă instanță* al adevărului, constituind un domeniu, un „spațiu de joc", în care se pot constitui criterii operaționale ale adevărului. Asemenea criterii (experimentul, tehnica de verificare etc.) reprezintă, desigur, tipuri de practică, dar ele sînt construite deliberat ca practici organizate în așa fel, încît să fie efectiv relevante pentru verificare. În acest sens vorbește și Louis Althusser despre o „practică teoretică", ca instanță specifică articulată în structura generică a practicii social-istorice, în măsură să ofere criterii de validare „manevrabile" operațional pentru un anumit „sector" de activitate umană. Din această perspectivă, criteriul general de verificare a judecăților de valoare și al deciziilor axiologice pe care-l oferă marxismul, absolut valabil în întreaga sferă a culturii, presupune elaborarea consonantă cu el, a unor criterii particulare adecvate structurii specifice și ireductibile a fiecăreia dintre componentele ei.

Partea a III-a

REEVALUAREA VALORII

Capitolul al 6-lea

TENTATIVE DE RECONSTRUCȚIE ȘTIINȚIFICĂ A TEORIEI AXIOLOGICE

„O știință care ezită să-și uite fondatorii este pierdută". Această remarcă paradoxală a lui Whitehead este astăzi un deziderat stringent al axiologiei, disciplină teoretică construită de întemeietorii ei prin recurgerea preponderentă la intuiții emoționale, care transformau *valoarea* într-un flogiston psihosociologic, în cadrul unei explicații de tipul „obscurum... per obscurius". Disprețuind suveran, odată cu Lotze, problemele metodologice și cantonînd axiologia în depășita dichotomie rickertiană între fapt și valoare, modelele teoretice tradiționale oferite de „filozofia valorilor" conduceau, de regulă, la concepte redundante, la definiții care mimau rigoarea, la extrapolări ilicite, numai și numai pentru că interziceau dogmatic pătrunderea demersului științific în teritoriul „sacru" al axiologiei.

Această ruptură între demersul axiologic și cel științific nu putea să nu aibă consecințe nefaste. Pe de o parte, teoreticienii valorilor, ridicînd lipsa de rigoare științifică la rang de virtute supremă, se mulțumeau cu o abordare speculativă a domeniului lor ; pe de altă parte oamenii de știință respirau cu dificultate în atmosfera rarefiată a speculațiilor axiologice. Ruptura a fost considerabil accentuată de faptul că încercările de constituire a unei axiologii prin metoda științifică, inspirate de fizică (Ostwald) sau de biologie (Köhler), mai mult au compromis ideea, întărind reacția antire-

ducționistă a axiologilor, care s-a dovedit a fi, în unele cazuri, un refugiu al neoanimismului.

Tentativele de a crea o axiomatică a valorilor, efectuate de J. Laird (în *The Idea of Value*) și de Th. Lessing (în *Studien zur Wertaxiomatik*), au ridicat legitime obiecții. În ce sens putem admite, atunci cînd studiem valorile, axiome de adițiune, de comutativitate sau de asociativitate? Cum să adaugi o frumusețe la un viciu? Cum să stabilești echivalențe între acumulări de bogății materiale, un spor de cunoaștere și o creștere infinitezimală a carității? A admite o tratare a valorilor apelînd la un limbaj simbolic și adoptînd axioma de distributivitate $(a + b), c = (a.c) + (b.c)$, nu înseamnă oare a degrada valorile, a le reduce — după expresia lui Lossky — la niște „umbre dezgustătoare" (*disgusting shadows*)?

Și totuși, în ciuda dificultăților de principiu și a eșecurilor repetate ale încercărilor de a smulge axiologia din tentaculele modelului teoretic al filozofiei speculative, s-a încetățenit în ultimele decenii convingerea că axiologia ar avea infinit de cîștigat așezîndu-se în sensul curentului științelor, și nu împotriva lui, deschizînd astfel cu cheia rațiunii discursive, și nu cu cea a persuasiunii, „lacătul" valorilor.

Este drept că valorile nu sînt părți ale lumii sensibile (fiind semnificații ce nu sînt date nemijlocit în experiență), dar aceasta nu înseamnă că sînt opace față de orice investigație științifică. De altfel, și numerele nu sînt părți ale lumii sensibile, dar nimeni nu afirmă că sensul formulei $a^0 = 1$ trebuie degajat prin sondarea experienței trăite. Fără îndoială, știința nu epuizează studiul valorilor. Nu pot explica total în termeni raționali de ce iubesc o femeie sau de ce îmi place o sonată de Bach. Claude Lèvi-Strauss exprima sugestiv existența acestui nucleu inefabil al valorilor în „Introducerea" la *Le Cru et le Cuit*, afirmînd că „muzica este misterul suprem al științei despre om". Dar, deși nu se reduc la un element cognitiv (fiind guvernate de un determinism care depășește cîmpul deciziilor raționale ale subiectului), valorile au izvor în practica

socială, sînt produse și producătoare de acțiune umană (constatabilă empiric !) și, deși nu sînt de ordin sensibil-intuitiv, ele sînt vehiculate prin limbaje transmițătoare de „informație culturală" cu un conținut istoricește și socialmente determinat, prin a căror „decodificare" se descifrează semnificația umană indusă în acte, relații, opere ca rezultat al creației omului considerat „ca ființă generică, ca specie" (K. Marx). Aspirația axiologiei spre scientizarea metodologiei fără a pierde statutul filozofic al obiectului este azi realizabilă. Marxismul întreține climatul spiritual propice și oferă sistemul de referință epistemologic pentru elaborarea unei teorii filozofice a valorii printr-un continuu dialog cu științele, valorificînd de aici nu numai rezultate, ci, totodată, moduri de constituire a teoriei și tehnici de cercetare. Aceasta presupune însă o prealabilă „reevaluare" a conceptului de valoare, adică o *regîndire a valorii prin prisma contribuțiilor aduse de științe.*

Poate fi conturat astfel un corp de propoziții riguros demonstrabile științific și cvasiunanim acceptabile, chiar dacă „extragerea" și interpretarea lor alimentează inevitabile divergențe teoretice. Considerăm că, cel puțin următoarele 10 propoziții sînt, în momentul de față, validabile științific :

1. valorile n-au o existență naturală, ci una *socială*, supraindividuală ;

2. valorile nu sînt calități, ci *relații* sociale între subiect și obiectul valorizat ;

3. determinațiile relaționale primare ale valorii sînt *polaritatea și ierarhia ;*

4. valorile nu există în afara *aprecierii subiectului*, dar această apreciere se sprijină pe *date obiective* (independente de subiectul apreciator) și urmează criterii istoricește și socialmente determinate de praxis ;

5. valorile nu sînt semne, ci *semnificații ;* descoperirea valorii înseamnă o descoperire a unei semnificații umane, iar crearea valorii înseamnă crearea unei semnificații umane care dă o nouă dimensiune (și o adîncime ontologică !) lucrurilor, transformîndu-le în bunuri culturale ;

6. cercetarea raportului dintre reguli, valori și semne traduce, în termeni de conduită umană, raportul dintre structură, funcție și semnificație ;

7. valorile sînt cognoscibile, întrucît semnificația se manifestă *în* și *prin* intermediul unor structuri inteligibile ; cunoașterea lor are un caracter sui-generis, fiind concomitent explicare și înțelegere ;

8. în experiența valorii nu există numai simțăminte, dorințe, voliții, ci și cunoașterea obiectului său, deci o trăsătură *noetică ;*

9. valoarea nu este un dat, ci un *act ;* ea se înscrie în sfera acțiunilor ca o exigență prospectivă și finalistă de acțiune, confruntabilă cu consecințele ei (constatabile empiric !) ;

10. pe baza tratării lor drept coordonate ale acțiunii umane și a distingerii finalității de randament, valorile calitative (în virtutea propozițiilor 1—9) devin, între anumite limite, cuantificabile.

Se deschide astfel calea spre elaborarea prezumtivă a unui sistem deductiv „deschis" în axiologie și spre constituirea unei teorii generale a valorilor în termeni cu autentică semnificație metodologică. Se deschid căi spre reformulări riguroase ale teoriei valorii, spre reconstrucția ei cu ajutorul „instrumentelor" de cercetare pe care le oferă științele moderne. Și, întrucît o teorie axiologică clar formulată nu poate să nu fie operațională, se deschid implicit căi fertile spre operaționalizarea teoriei valorii, realizabilă concomitent prin definiri cît mai clare ale termenilor în maniere ușor identificabile în experiență și prin elaborarea unor procedee de măsură proprii acestui domeniu al valorilor calitative. Măsurarea valorilor reprezintă corolarul, verificarea și adîncirea unei reevaluări — științific fondate — a conceptului de valoare. Deși dezideratul lui Condorcet („éclairer les sciences morales par le flambeau de l'Algèbre") este departe de realizare, se conturează în ultimul timp cîteva tentative promițătoare de „reevaluare" a valorii, de reconstrucție a teoriei axiologice pe baza rezultatelor și a metodelor moderne ale științei. Ele sînt, deocamdată, încercări de început, însoțite pe alocuri de simplificări excesive sau de con-

cesii făcute unor „mode" științifice de ultimă oră. Dar nu este greu să sesizăm, în ele și prin ele, direcții ale unor cercetări axiologice viitoare pentru care marxismul oferă sistemul de referință epistemologic cel mai adecvat.

Una din cele mai interesante încercări de acest fel creează perspectiva reinterpretării unor probleme de axiologie în termenii riguroși ai teoriei informației. Se pornește de la constatarea că în experiența valorii nu există numai simțăminte, dorințe, voliții, ci și o *trăsătură noetică,* care poate fi considerată latura *informațională a valorii.* Existența unei analogii marcate între operațiile informaționale și funcțiile mintale (conservarea informațiilor — memorie, combinarea informațiilor — imaginație, emiterea informațiilor — codaj, recepția informațiilor — decodificare) este acceptată astăzi aproape ca un loc comun. Întrucît *informația* se referă la măsura originalității unei secvențe de semne, calcularea ei a ridicat de la bun început și problema *valorii,* întrucît aceeași informație poate fi esențială pentru A și superfluă pentru B, după cum geometriile neeuclidiene sau filozofia lui Leibniz prezintă interes pentru un număr foarte limitat de oameni, în timp ce o cronică a unui meci de fotbal interesează pe o scară mult mai largă. Însăși calcularea informației presupunea rezolvarea problemei „în raport cu *cine* o calculăm ?" (întrucît în raport cu A sau B ea lua mărimi diferite). S-a ajuns astfel să se calculeze o mărime absolută a informației, presupunîndu-se cazul abstract al unei valori infinite pe care o prezintă o secvență de semne sau simboluri pentru o ființă infinit știutoare și infinit de curioasă. Este în aceasta o expresie a faptului, demonstrat amplu de Gregory Bateson, că *sistemul de codaj (informațional)* și *sistemul de valori (organizat în termeni preferențiali)* prezintă multiple analogii, reprezentînd aspecte ale aceluiași fenomen central. Ambele sînt sisteme cu semnificații în toată lumea individului, cuprinzînd în structurile lor o rețea în care unele elemente sînt alese, altele neglijate și altele respinse. În ambele sisteme (și în cel de codaj, și în cel de valori), clasele sau elementele neglijate rămîn, de obicei, nedefinite (cînd explic de ce îmi place un tablou sau de ce

acord valoare unui artist este neglijabil de ce nu-mi plac alte tablouri sau de ce nu acord valoare altor artişti). Şi în căutarea de informaţii, şi în elanul care-l împinge spre căutarea sau realizarea unor valori, omul încearcă în egală măsură (cum s-a dovedit experimental) să stabilească o congruenţă între idei şi evenimente. Există, de altfel, o legătură mai intimă între informaţie şi valoare, ambele exprimînd o entropie negativă (progresul unei ordini structurale eficace fiind tocmai contrariul entropiei). De aceea, propoziţiile pot fi traduse dintr-un sistem de valori într-un sistem de codaj. Conform teoriei moderne a comunicaţiei, orice mesaj cuprinde două aspecte : a) o declaraţie privind situaţia evenimentului în momentul precedent ; b) un ordin, care devine stimul (cauză ?) pentru evenimentele viitoare. Cercetările de semantică generală ale lui S. I. Hayakawa sau A. Rapaport au demonstrat că, de regulă, cuvintele sînt nu numai vehicule ale unor informaţii semnifiante, ci şi cauze ale acţiunilor viitoare, cu repercusiuni constatabile pe plan motivaţional. Cînd îi comunic lui X părerea lui Y despre caracterul său, transmit o informaţie cu privire la un eveniment trecut, dar şi declanşez, într-un fel sau altul, reacţiile viitoare faţă de Y. Acest *dublu aspect* al oricărei comunicări („dare de seamă" şi „ordin") este utilizat conştient în practica psihiatrului, pe el bazîndu-se interviul psihanalitic (în care bolnavul cunoaşte doar un aspect, atunci cînd îşi înfăţişează experienţele, obsesiile, dorinţele, iar medicul caută să obţină efectul posibil datorită celui de-al doilea aspect, declanşînd modificări de comportament). Traducerea unui sistem de codaj într-un sistem de valori este, în linii mari, o traducere a aspectului „dare de seamă" al mesajului în aspectul „ordin". Pe această cale, teoria informaţiei nu substituie o metodă de calcul unei judecăţi de valoare, ci furnizează judecăţilor de valoare, alegerii scopurilor şi mijloacelor, între anumite limite care nu trebuie exagerate, deoarece valoarea nu se reduce la latura sa informaţională, baza obiectivă a unei metode de calcul.

În acest mod, dobîndeşte un suport ştiinţific dezbaterea unei probleme de excepţională însemnătate pentru

axiologie: problema *traductibilității* și *ireductibilității* valorilor. Cuprinzînd și o latură informațională, valorile sînt reciproc traductibile (de exemplu valorile estetice sau morale pot fi traduse în termenii unor valori teoretice, de „adevăr" sau „fals"), dar nereducîndu-se la latura informațională și integrînd-o, „învăluind-o" (cum se exprimă R. Ruyer) într-o cvasiinformație, valorile cuprind aspecte ireductibile sau traduse deformat în alte structuri. *Ireductibilitatea* valorilor nu implică însă puritatea lor, ci *interacțiunea*. Mesajul pe care-l includ valorile nu se rezumă niciodată la o singură valoare și, chiar dacă „emițătorul" a dorit să-i confere o singură valoare, „receptorul" poate în mod legitim, prin decodificare, să efectueze un anumit tip de „lectură" prin care să descifreze în structura respectivă și alte valori încorporate. Întotdeauna o valoare presupune și integrează alte valori; de amplitudinea cîmpului ei depinde în bună măsură și intensitatea ei. Purismul poeziei „pure" se îneacă în tăcere, iar „purismul" valorilor religioase ajunge la patologia fanatismului. Binele pur, frumosul pur, dreptatea pură sînt iluzii (este drept, uneori necesare pentru învingerea inerției și declanșarea unor energii umane, dar totuși iluzii). Actul prin care vreau să fac „binele", „datoria", mă angajează în același timp teoretic (uneori pentru a face binele unui muribund îi ascund boala, spun un neadevăr), politic (mă plasează pe pozițiile unei anumite grupări sociale) și chiar vital (impunîndu-mi poate sacrificarea sănătății pentru a rezolva o problemă a existenței umane, act sublim care poate însă deveni ridicol dacă sacrificiul este făcut pentru efectuarea unei opere banale, mediocre). Nu există știință „pură", după cum nu există nici artă „pură". Știința pură ar însemna știință fără scopuri, erijarea mijloacelor la rang de scopuri. Desigur, omul de știință urmărește, de regulă, adevărul și numai adevărul, dar cîte „impurități" (de ordin moral, politic, ideologic) nu descoperim noi la „decodificare". Tot așa nu există *frumusețe* umană pură, ci frumusețea este întotdeauna *expresie*, implicînd prezența unor calități morale și intelectuale care, ca un meșter subtil, modelează materialul biologic, dîndu-i rezonanțe noi și plas-

ticitate. Prin urmare, devine validabilă științific teza anterioară (expusă în paragraful dedicat „polilor" valorii), conform căreia, deși există conflict axiologic (necontestat și incontestabil !), o valoare nu trebuie apărată împotriva alteia (nu apărăm adevărul contra binelui sau binele împotriva frumosului), ci împotriva contrariului ei cu care se asociază în propria-i sferă (adevărul contra minciunii, binele contra răului, frumosul contra urîtului). O valoare nu o exclude pe cealaltă, ci o presupune. Fiecare valoare poate oferi un suport pentru realizarea celorlalte în această lume numită atît de sugestiv de reprezentanții semanticii generale „the semantic world in which we live" (lumea semantică în care trăim). Dar în acest fel ireductibilitatea valorilor implică traductibilitatea, traductibilitatea presupune comparabilitatea, iar aceasta implică măsurarea.

Există și alte căi prin care se poate asigura, pe alte planuri și din alte unghiuri de vedere, ceea ce am denumit „reevaluarea valorii". Valorile se traduc în conștiința individuală prin *acte de preferință* *, iar teoria deciziilor a revitalizat, odată cu studiul psihologic al preferinței, și studiul axiologic al valorii.

Din această perspectivă, observarea alegerilor preferențiale, în formele lor cele mai simple de manifestare, ne permite să le caracterizăm ca alegeri ale unuia din două obiecte diferite sau ca realizarea uneia din două

---

* Reduse la aspectele lor primare (atracție-respingere), acestea sînt cuantificate cu succes de sociometrie. Cum se știe, domeniul relațiilor preferențiale interindividuale, în cadrul grupurilor mici, este azi măsurabil cantitativ pe baza unor tehnici de mare finețe. Reciprocitatea normativă poate fi interpretată, din alt unghi de vedere, ca o substituție a punctelor de vedere, ca adoptarea de către A a scării de evaluare a lui B, ceea ce deschide o altă cale pentru tratarea riguros științifică a valorii, îndeosebi a modului cum se răsfrînge pe planul comportamentului individual. Valorile pot fi abordate prin unii indici cantitativi măsurînd *coordonatele lor* spațio-temporale, punîndu-se efortul depus pentru obținerea unei valori *(temporal)* și rezultatul obținut *(spațial)* sub jurisdicția lui „mai mult" sau „mai puțin". Discutarea aspectului strict tehnic al acestor încercări, cu promisiunile și neajunsurile lor, ar depăși însă obiectul limitat pe care ni l-am propus în acest capitol.

acțiuni alternative, sau ca provocare a unuia din două evenimente posibile. La acest nivel, în loc de „X preferă pe *a* lui *b*", poți spune „obiectul *a* este superior utilității obiectului *b* pentru o persoană X". Dar, oricum am formula, este vorba doar de *constatarea* unei preferințe, și nu de *explicarea* alegerii. În trecerea de la constatarea preferinței la explicarea opțiunii valorice, aplicarea teoriei deciziei întîmpină rezistență, deoarece alegerile sînt instabile (în alegeri succesive între *a*, *b* și *c*, subiectul poate opta diferit) și, deoarece ansamblul alegerilor nu este tranzitiv („*a* preferat lui *b*" și „*b* preferat lui *c*" nu-l implică pe „*a* preferat lui *c*"). Cum remarcă François Bresson, alegerile variază atît în raport cu natura obiectelor preferinței, cu contextul sociocultural, cu variațiile „ofertei" (dacă *a* este preferat lui *b* cînd *a* și *b* sînt singurele oferite, nu putem fi siguri că aceeași preferință se va manifesta în prezența obiectelor *c*, *d*), cît și cu starea subiectului în momentul *t* al alegerii (știut fiind că preferințele pot fi inversate în anumite momente, cum se întîmplă, spre exemplu, cu alegerea hranei cînd sațietatea urmează apetitului). Încă o dată se impune ideea că dezirabilitatea unui obiect (sau, altfel spus, atracția preferențială pe care o exercită asupra noastră, avînd drept corolar efortul pe care sîntem dispuși să-l depunem pentru a ne-o realiza) nu este o proprietate intrinsecă a obiectului, ci o *relație* (socială!) între starea subiectului și anumite proprietăți ale obiectului. Prin urmare, pentru a putea introduce rigori științifice în explicarea opțiunilor preferențiale este necesar, concomitent, să trecem dincolo de contabilizarea constatativă a unor alegeri succesive și să renunțăm la iluzia că s-ar putea construi un sistem simplu care să ordoneze preferințele plecînd de la proprietățile intrinseci ale obiectelor. În vederea depășirii acestor dificultăți și a explicării variațiilor derutante ale alegerilor preferențiale, s-au propus mai multe soluții. Unele s-au dovedit nesatisfăcătoare prin caracterul lor tautologic („motivația este cauza alegerii"), altele prin faptul că duc la explicații plauzibile fără a permite să se obțină enunțuri refutabile și, ca atare, fără a dobîndi statut de teorie (cum

este cazul sistemului interpretativ propus de psihanaliză). Se pare însă că aceste dificultăţi sînt pe cale de a fi depăşite prin introducerea noţiunii de „valoare" — redefinită în termenii metodei structurale — în analiza psihologică a relaţiilor preferenţiale.

Utilizînd limbajul specific structuralismului modern, introducerea noţiunii de „valoare" apare ca o construire a unui *invariant ipotetic* în raport cu totalitatea transformărilor alegerilor actuale. Cu alte cuvinte, dincolo de alegerile actuale ale unor obiecte reale prezente în experienţă la un moment dat, presupunem alegeri virtuale care vizează clasele de obiecte şi sînt invariate în timp, iar dincolo de subiectul real care efectuează o alegere reală (şi pentru care „motivaţia" actuală este relevantă) presupunem un subiect ipotetic, care efectuează alegeri posibile în conformitate cu un anumit „cod". Plasîndu-ne astfel într-un sistem virtual, ajungem să operăm cu conceptul de valoare — pe anumite segmente ale traiectului cognitiv — într-o accepţie riguros ştiinţifică, care trasează o punte de unire între cele două semnificaţii ale termenului : (1) desemnează o proprietate pe care o dobîndesc obiectele în raport cu subiectul apreciator (X preferă *a* lui *b*, întrucît valoarea lui *a* este superioară celei a lui *b* pentru satisfacerea unor trebuinţe determinate) ; (2) desemnează faptul că X preferă *a* lui *b* pentru că *a* corespunde mai bine decît *b* valorii ca principiu de evaluare. Introducerea acestui invariant ipotetic sub una sau alta din cele două forme (ca proprietate *umană* a obiectelor sau ca principiu de evaluare), forme de altfel compatibile, ne permite să explicăm variaţiile temporale ale actelor preferenţiale ieşind din zona restrînsă a axiologicului în teritoriul larg al sociologului, înţelegînd că preferinţele nu depind univoc de valoare (cu atît mai mult cu cît mai multe valori pot fi în joc simultan), ci asupra lor se exercită concomitent influenţa unei pluralităţi de factori istorici, socioculturali şi psihologici. Noţiunea de „valoare", introdusă ca invariant al transformării alegerilor preferenţiale, poate fi studiată ca orice alt obiect al ştiinţei şi dobîndeşte capacitatea de a explica modul cum funcţionează valorile ca principii reglatoare

ale acțiunii umane. O asemenea abordare nu ne mai permite să explicăm conduita umană doar urcînd analitic din cauză în cauză, ci ne obligă să înțelegem sintetic semnificația fiecărui act particular, raportîndu-l la nevoile și aspirațiile umane pe care le exprimă și la structura în cadrul căruia s-a constituit, dar, mai ales, raportîndu-l la totalitatea concretă a scopului urmărit, la *finalitatea* lui.

Prin ceea ce am numit „reevaluarea valorii", axiologia se poate sprijini azi și pe o teorie științifică a finalității. Conduita umană are un sens, vizează scopuri, se autoreglează în raport cu rezultatele parțiale (reușite, eșecuri) în atingerea acestor scopuri, ea neputînd fi explicată doar cauzal, întrucît, așa cum remarca încă Hegel, „adevărul unui moment nu constă în momentul precedent, ci în momentul viitor". Noțiunea de *finalitate*, esențială în axiologie, avea pînă nu de mult rezonanțe antropomorfice și teologice-providențialiste, orice acceptare a ei însemnînd respingerea cauzalității și determinismului. Studierea *cibernetică* a finalității sistemelor dinamice cu autoreglare a schimbat însă datele problemei. Fără a reduce finalitatea inerentă valorilor umane la reglaj și autoreglaj prin *feedback*, fără a neglija *statutul specific al finalității comportamentului* uman (unde, pe lîngă un aspect obiectiv-structural, reductibil la problema cibernetică a „direcțiilor", a „utilității funcționale" sau a „reglării anticipative", apare și un esențial aspect subiectiv-axiologic, o conștiință umană care elaborează înseși *scopurile* și își asumă responsabilitatea realizării lor), există un incontestabil paralelism cu sistemul *cauzal* de echilibrare și reechilibrare (autoreglare). Datele științelor ne permit să ieșim din falsa alternativă „sau cauzalitate sau finalitate", deoarece finalitatea poate fi astăzi redusă la o serie de componente ale ei (direcție, reglare anticipativă, utilitate funcțională, adaptare), căutîndu-se o explicație cauzală pentru fiecare, chiar dacă știm că structura întregului nu se reduce la suma părților componente. Finalitatea apare astfel, printr-o abordare în consonanță cu achizițiile ciberneticii, ca un *proces de echilibrare progresivă, prin utilizarea informațiilor anterioare în*

raport cu exigențele programării. Ea este, concomitent, o *direcție* impusă de echilibrarea crescîndă a unei structuri și o *schemă* a tatonărilor dirijată din afară de reușite și eșecuri. Finalitatea nu este doar trecerea la o nouă structură orientată de un plan dinainte stabilit, ci în primul rînd realitatea efectivă a diverselor momente care ajung să se echilibreze prin jocul acțiunilor și interacțiunilor. Finalitatea, astfel, nu exclude cauzalitatea, ci o include și depășește (prin faptul că orice conduită umană are un *sens*, o direcție), ea conferind valorilor nu forța constrîngătoare a cauzalității (care exclude opțiunea), ci o obligativitate (în sensul normativ) a unor imperative care, prin natura lor, pot fi respectate sau încălcate.

Dar, deoarece valoarea implică finalitatea, iar măsurarea valorilor presupune tratarea finalității în termeni de cauzalitate, într-un asemenea caz și în multe altele, ori de cîte ori problema măsurării valorilor calitative are sens, se operează cu o reducție. Este vorba de reducerea, din considerente exclusiv metodologice, a valorilor de *finalitate* la valori de *randament.*

Dacă considerăm valoarea, împreună cu Jean Piaget, ca o înțelegere conștientă a utilității funcționale, putem aplica distincția dintre utilități primare (relative la aspectul calitativ al producerii și conservării valorilor) și utilități *secundare* (relative la energetica funcționării, analizabilă cantitativ). Prin această prismă vom deosebi valorile de finalitate, orientate spre satisfacerea utilităților primare, de valorile de *randament,* orientate spre satisfacerea utilităților secundare. Valorile de finalitate vizează relația scopului cu mijloacele și au prin excelență un aspect *calitativ,* în timp ce valorile de randament vizează „costurile" sau „cîștigurile" în „economia" energetică internă a acțiunilor individuale sau interindividuale, fiind astfel susceptibile de *cuantificare.* Atunci cînd operăm cu valori calitative, în virtutea faptului că ele sînt coordonate ale acțiunii umane, putem deplasa accentul dinspre finalitate spre randament. Prin aceasta, ele devin cuantificabile. Cînd un matematician manifestă interes și plăcere să aibă schimb de idei cu un muzician, conversația lor nu are caracterul

unui schimb „economic", dar, dacă ei cad de acord să-şi dea o oră de matematică contra o oră (sau două ore) de muzică, raportul dintre ei capătă caracter „economic" şi, deşi nu se schimbă bunuri materiale, ci valori spirituale, el devine cuantificabil. Un obiect are valoare cînd răspunde unor necesităţi şi dorinţe umane, ceea ce se traduce pe plan comportamental prin faptul că individul este dispus „să plătească" pentru el nu în primul rînd şi nu neapărat prin bani (ci prin „investiţii" de gîndire, timp, efort, angajare afectivă etc.). Valoarea, tradusă în termeni de randament, este un fel de „greutate secundară" a obiectelor, greutate ce depinde nu de forţa gravitaţională a planetei, ci (fie-mi scuzată metafora !) de „forţa de atracţie" a sensibilităţii axiologice, a conştiinţei deziderative. Cum ideea de greutate este asociată cu cea de *balanţă*, valoarea unui obiect ne pare fixată prin echivalenţa sa cu valoarea altuia, ca şi cum în comportamentul lor preferenţial oamenii ar pune totul pe o balanţă invizibilă, stabilind „greutatea secundară", importanţa relativă a fiinţelor şi lucrurilor în raport cu ceea ce ar fi dispuşi să sacrifice de cealaltă parte a balanţei. Compararea cantitativă devine posibilă pentru că procedăm ca şi cum fiinţele şi lucrurile ar poseda, în afara atributelor existenţiale senzorial-perceptibile, un fel de calitate dinamică, măsurabilă prin efortul pe care dorim să-l facem pentru a o obţine. Cum se vede, cuantificarea devine posibilă de cîte ori accentul cade pe *randamentul* valorii, şi nu pe *finalitate*.

În lumina acestor considerente, putem afirma că axiologia se află astăzi în faţa unei dramatice alternative. Ea aspiră spre o metodă de măsurare riguroasă atît a capacităţii umane de opţiune valorică, a locului conferit de o colectivitate unei valori, cît şi a locului ocupat de o valoare în comportamentul individual. Ea încearcă să determine riguros în care proces de structurare trebuie să insereze faptele studiate pentru a obţine un număr suficient de semnificaţii şi de explicaţii pertinente, spre a atinge gradul maxim de precizie. Dar ea are de ales între a refuza măsurarea sau

a o admite cu prețul cumplit al trecerii de la finalitate la randament.

Această dilemă obligă pe orice cercetător al valorilor să-și pună probleme teoretice, epistemologice, să facă examenul critic al propriilor metode și al fundamentelor disciplinei pe care o promovează, să curețe studiul valorilor nu numai de speculativismul tradițional, ci și de operaționalismul modern, care comite eroarea de a încerca să construiască o metodă de măsurare lipsită de suport teoretic, atribuind măsurilor toate semnificațiile asociate conceptului de valoare. Pentru axiologie nu poate fi decît util să se ocupe, în modul cel mai pragmatic, de elaborarea propriilor metode și tehnici științifice și, printre ele, de acelea care i-ar permite să stăpînească empiric și să trateze cantitativ măcar anumite zone ale obiectului său. Dar toate acestea cu condiția ca cercetătorul să fie conștient de reducțiile cu care operează, să le contracareze efectele care altfel pot deveni mutilante, să nu uite ceea ce spune Marx: „Cercetarea adevărului trebuie să fie ea însăși adevărată, și adevărata cercetare este adevărul în desfășurare, ale cărui verigi împrăștiate se înlănțuie în rezultat".

Tentativa empiristă de a începe cercetarea valorilor prin înregistrarea faptelor, constituindu-se ulterior pe această bază, în limitele înguste ale faptelor colectate, teoria, a eșuat. S-a dovedit astfel inconsistentă însăși cerința de a se elabora mai întîi metodele de cercetare și de-abia apoi teoria domeniului respectiv. Formularea unui cadru teoretic apt să facă inteligibil întregul cîmp al problematicii axiologice și găsirea unor metode de cercetare, tehnici, modalități de analiză și măsurare a valorilor reprezintă două aspecte corelative ale unuia și aceluiași proces.

Condiția *sine qua non* a aplicării unor metode și tehnici moderne de cercetare devine astfel, așa cum am menționat cu alte prilejuri, *reevaluarea valorii*, implicînd redefinirea conceptului în termeni susceptibili de analiză operațională.

Într-o primă instanță, definim *valoarea*, cum am mai arătat, ca un *raport în care se exprimă aprecierea pe*

care o acordă un individ sau o colectivitate unor obiecte, procese, acțiuni, opere, în funcție de capacitatea lor de a satisface trebuințe ale omului, istoricește condiționate de practică. Rezumîndu-se la această caracterizare, abordarea cantitativă nu este încă posibilă, dar orice redefinire operațională a valorii trebuie să fie în corespondență logică cu prima, să o traducă într-un alt limbaj fără a încălca unitatea dintre metodă și teorie. Valorile, ca un produs specific al constelației relaționale „subiect-obiect", nu constituie deci un domeniu al lucrurilor sau al informațiilor cu privire la proprietățile și relațiile lor, pentru a fi un *domeniu al simțămintelor și preferințelor, al estimărilor și intențiilor umane,* care nu ar putea subzista (ca realitatea fizică, de exemplu) în afara manifestării *în acțiune* a dorinței (la nivelul experienței nemijlocite) și a judecăților apreciative (la nivelul traducerii ei în termeni inteligibili). Valorile nu constituie o sferă separată față de acțiune, ci reprezintă o *coordonată esențială a acțiunii umane,* înțelegînd prin acțiune (social-umană) ansamblul de comportamente și activități orientate în sensul satisfacerii trebuințelor social-umane, prezidate de urmărirea realizării unor scopuri (obiective). Prin urmare, utilizăm conceptul de *acțiune* în sensul marxist originar de ansamblu al acelor activități umane determinate, orientate și finalizate, care „atît prin conținutul lor, cît și prin modul lor de existență... au un caracter social, sînt activitate socială și folosință socială". Și, totodată, îl distingem de conceptul parsonian de „acțiune", care desemnează conduita socială, ca ansamblu de răspunsuri la o situație socială. Sursa valorilor nu se află în *condițiile* acțiunii, ci în *acțiunea însăși.* Acțiunea social-umană este, concomitent, creatoare de valoare și orientată spre valoare. Întrucît se desfășoară în cadrul istoric-concret determinat al praxisului și este orientată spre *valoare,* acțiunea se inserează în forme sociale și cîmpuri de decizie cu semnificație social-umană chiar cînd utilizează moduri de exprimare simbolică. Un om valorează (în sens strict axiologic) nu prin ceea ce *are,* ci prin ceea ce *este,* dar el este ceea ce este prin ceea ce *face.* Activitățile efective rezolvă pentru om caracterul problematic al si-

tuațiilor prin care trece, diminuînd incertitudinile sale existențiale prin adeziunea la anumite valori, care reprezintă, de regulă, factori antientropici ai acțiunii. De aceea, cum subliniază Raymond Polin în *Le création des valeurs,* între acțiune și valoare se constituie o legătură dialectică esențială, astfel încît una nu poate fi înțeleasă sau definită fără cealaltă. Și, tot de aceea, valoarea și acțiunea formează, în raport cu omul, un sistem dialectic care depășește cadrul personal, ceea ce conduce la studierea lor conjugată prin raport la structurile sociale. Corelația „acțiune-valoare" are, din această perspectivă, multiple fațete. Valorile sînt *produse ale acțiunii social-umane.* Activitatea de producție (munca) creează valori economice. Valoarea estetică a operelor de artă este un produs al activității cultural-artistice. Valorile politice sînt produse ale activității politice a maselor, a claselor, a partidelor. Din acest prim unghi de vedere, acțiunea — ca modificare finalizată a raportului dintre agent și ambianță — ne apare ca fiind creatoare de valoare, iar valoarea ne apare atît ca un scop-motiv care orientează intenționalitatea și efortul, cît și ca o *obiectivare* a activităților umane „încorporate" în bunuri culturale, în ceea ce rămîne după ce un ciclu s-a „stins" pe spirala infinită a activităților umane. Valorile sociale apar astfel în prelungirea unor activități social-umane eficiente și în raport cu gradul de realizare a scopurilor sociale, cu atingerea țelurilor propuse, cu „foloasele" de ordin social-uman pe care le are o comunitate în urma obiectivării (= încorporării în bunuri culturale) a unei activități. Valorile reprezintă, de asemenea, *un mediu universal, mijlocitor al relațiilor interumane* în care se realizează acțiunea. Așa cum conduitele de interacțiune nu mai pot fi considerate de sociologia modernă ca „dialoguri" între două sau mai multe conștiințe, ci ca relații sociale de raportare prin acțiune a subiectului la ambianța sa (care include sociosfera și noosfera), tot așa aceste raportări creează, odată cu obiectul pentru subiect, și un *subiect* pentru obiect, stimulînd sensibilitatea axiologică nu numai prin crearea unor noi obiecte de consum cu o pregnantă dimensiune axiologică (bu-

nurile culturale), ci şi prin crearea unor noi trebuinţe, prin excelenţă culturale, şi a unor modalităţi specific *umane* de raportare la lume. Din acest unghi de vedere, „obiectivarea esenţei umane prin acţiune" duce, cum spune Marx, la „crearea simţului uman corespunzător întregii bogăţii a esenţei umane şi naturale". Valorile reprezintă, totodată, *instrumente sui-generis de acţiune*, căci orice acţiune social-umană se desfăşoară prin modalităţile şi cu instrumentele culturii constituite. O acţiune socială nu există decît dacă este *orientată* spre un anumit scop, spre un ideal căruia i se atribuie o valoare supraordonată. Deşi modelul ideal pe care îl oferă nu reprezintă nimic dacă nu este vizat activ (şi, în acest sens, Ruyer spune că valoarea „seamănă" cu un dans şi nu cu o statuie), el reprezintă într-un fel un „instrument axiologic" de raportare la lume pentru satisfacerea necesităţilor umane, care se dobîndeşte prin socializare şi se comunică prin vehicule culturale. Valoarea este concomitent exigenţă de acţiune şi *model latent* de acţiune. Ea este creată de acţiune şi creează acţiune. Datorită ei, acţiunea este condiţionată şi condiţionantă (depăşire), structurată şi structurantă. La nivelul resorturilor axiologice ale psihicului uman, stimulii direcţi (trebuinţele) se manifestă prin stimulii indirecţi, legaţi de reprezentarea ideală a scopului acţiunii ca modalitate de satisfacere posibilă a trebuinţei. Reflectarea obiectului în raport cu trebuinţele socialmente condiţionate ale omului declanşează acele aspiraţii ideale care constituie stimulii axiologici ai acţiunii, determinîndu-i motivaţia, direcţia, finalitatea. La nivelul activităţilor umane, valorile apar astfel ca „instrumente ideale" pentru alegerea scopurilor, ca produse sociale cristalizate (şi adesea normate instituţional), care există *latent* în motivaţii, dar dobîndesc sens în comportamentul *manifest*, în seria temporală a stărilor prin care trece sistemul „om" în interacţiunea sa cu ambianţa. Ca şi zeii lui Homer, valorile iau parte combatanţilor în acţiune, le oferă „arme" pentru cauza lor. In acest sens, valoarea reprezintă un inevitabil *factor stimulator şi optimizator al acţiunii social-umane*. Ea dă o tentă umană satisfacerii trebuinţelor umane şi generează

— grație creației culturale — noi trebuințe social-umane. Ca atare, înseși activitățile umane creatoare de valoare se desfășoară sub imperiul unor trebuințe (necesități) valorizate. De aceea, în circuitul praxiologic „agent-obiect-scop-realizare-consecințe", motivările nomologice și psihosociologice se interferează cu motivări valorice. Daltonismul moral sau „cecitatea axiologică" (despre care vorbea Nicolai Hartmann) determină un fel de „scurtcircuitare" a acțiunii, căci activitățile umane de orice ordin se întemeiază pe respectarea unor algoritme operaționale condiționate logic atît în sens formal, cît și într-un sens deontic-axiologic. Valoarea, departe de a interveni doar în anumite momente pe traiectul acțiunii, este o componentă care intervine în fiecare verigă (prin adeziunea agentului la anumite valori, raportarea preferențială la un obiect valorizat, stabilirea scopului, alegerea și folosirea mijloacelor de realizare, ca și prin aprecierea consecințelor prin prisma unei scări de valori), oferindu-ne criterii de eficiență social-umană a acțiunii. În valorile ce orientează un circuit praxiologic „se manifestă, cum ar spune Marx, în ce măsură trebuința omului a devenit o trebuință *umană*, adică în ce măsură *ceilalți* oameni, ca oameni, au devenit pentru el o trebuință, în ce măsură este el, în existența sa individuală, totodată, o ființă socială".

Considerarea valorii ca o *coordonată a acțiunii social-umane*, adînc întipărită și „fixată" în însuși statutul ontologic al omului prin derularea istorică a practicii multimilenare, face din conceptul de valoare un instrument apt să surprindă specificul calitativ al modalității existențiale a omului, se înscrie deci pe linia filozofică a interpretării ontologice a valorii. În același timp, ea permite trecerea la aspectul operațional (care privește modul cum funcția valorilor adoptată în cursul unei acțiuni poate fi efectiv îndeplinită). Nu vom greși deci dacă, grație „reevaluării valorii", vom numi valoare *acea determinație a unui sistem simbolic adoptat care servește drept criteriu sau etalon pentru selecție între alternative, pentru orientarea intrinsec deschisă a comportamentului preferențial într-o situație concret-istorică*. Dar, prin aceasta, axiologia poate de-

veni, pe un anumit segment al traiectului ei cognitiv, ceea ce preconiza Ch. W. Morris: „o știință a comportamentului preferențial“. Cu precizarea însă că investigațiile ei vizează nu ceea ce este *manifest*, ci ceea ce este *latent* în comportamentul uman.

Din faptul că valoarea nu este o entitate care poate fi identificată ca atare în comportamentul manifest, ci un sens latent, rezultă că orice încercare de cuantificare a „regnului“ axiologic, orice încercare de măsurare a valorilor trebuie să adopte, în punctul de plecare, o definire a valorii care să deschidă calea analizei operaționale a sensului implicat în răspunsurile preferențiale manifeste. O asemenea definire, utilizată în axiologia contemporană, este cea propusă de R. S. Hartman. Ea este frecvent acceptată de cercetătorii valorilor, dincolo de divergențele lor teoretice, întrucît, așa cum remarca subtil Raymond Polin, fie că definim valorile ca entități sui-generis, ca idealuri sau calități axiologice atribuite și recunoscute în obiectele reale, în toate cazurile valorile se confundă, pentru conștiința care le gîndește, cu un sens uman.

Ne vom opri, în cele ce urmează, asupra tentativei de reconstrucție științifică a axiologiei întreprinse în ultimii ani de Robert S. Hartman. Ea merită o atenție deosebită din cel puțin patru motive: a) pornește de la axioma de bază „valoarea este sens“ *(value is meaning)*; b) realizează deziderătul reformulării mai riguroase a teoriei valorii prin utilizarea unor metode cărora științele moderne le-au probat fertilitatea (axiomatizarea, formalizarea), deschizînd perspectiva seducătoare a construirii unei „axiologii formale“; c) realizează deziderătul măsurării valorilor, operînd cu ceea ce Claude Lévi-Strauss denumea o „matematică calitativă“ sau o „matematică umană“; d) vizează măsurarea valorii *generice* (care constituie însuși obiectul axiologiei), evitînd constant confundarea acesteia cu valorile specifice.

Sistemul de măsurare a valorii propus de R. S. Hartman încearcă să depășească dificultățile tradiționale (inclusiv cele privind transpunerea finalității în termeni

de „randament") printr-o *formalizare* a axiologiei *. Orice cercetător care dorește să găsească o soluție proprie măsurării valorilor este nevoit să reflecteze asupra lui. El poate fi elogiat sau respins, dar nu ocolit.

Prezentă pe larg în lucrarea *The Structure of Value: Foundation of Scientific Axiology* (1967), concepția lui Robert S. Hartman despre măsurare, cuprinzînd un sistem și un test bazat pe acesta, este considerată de prefațatorul cărții, Paul Weiss, drept prima care introduce în axiologie un limbaj precis și tehnic comparabil cu cel al fizicii, drept începutul axiologiei științifice. Construită în prelungirea unei idei a lui G. E. Moore (considerat de R. S. Hartman un „Kepler al valorii", pe care nimeni nu l-a luat în serios pînă la el), *axiologia formală* identifică valoarea cu sensul *(meaning)* doar în accepțiunea sa strict logică. Bazîndu-se, în prelungirea unei idei formulate încă de Lask (în 1912), pe natura logică a sensului, cu alte cuvinte pe intensiune și pe structura intensiunii ca mulțime (set) de predicate, ea aplică în axiologie teoria mulțimii, cu operațiile booleene corespunzătoare. Întrucît teoria mulțimii este o parte a matematicii (și anume aceea care studiază submulțimile în general, pe cele finite și infinite în particular) și întrucît matematica este o știință obiectivă și apriori, R. S. Hartman consideră că axiologia formală este o știință a valorii obiectivă și apriori, iar un test construit din perspectiva ei este un test obiectiv, bazat pe unități de înregistrare și de enumerare obiective.

În rezumat, axiologia formală a lui Robert Hartman poate fi prezentată astfel :

1. Valoarea este sens *(meaning)*;
2. Sensul este plenitudine *(richness)* de proprietăți ;
3. Mulțimile de proprietăți sînt „intensiuni" ;

---

* De aceea, îl tratăm în acest capitol, nedorind să delimităm didacticist axiologia formală a lui R. S. Hartman în raport cu sistemul de măsurare implicat.

4. Un lucru are valoare în gradul în care satisface intensiunea conceptului său ;
5. Există trei feluri de concepte : construite *(constructs)*, abstracte *(abstracts)* și singulare *(singular)* ;
6. Corespunzător, există trei dimensiuni ale valorii : a) valoarea sistemică *(systemic value)* ca realizare a primului tip de concept *(construct)* ; b) valoarea extrinsecă *(extrinsic value)* ca realizare a celui de-al doilea tip de concept *(abstract)* ; c) valoarea intrinsecă *(intrinsic value)* ca realizare a ultimului tip de concept *(singular concept)* ;
7. *Constructs* posedă un conținut finit, *abstracts*, un conținut numărabil infinit, iar *singular concepts* un conținut nenumărabil infinit * ;
8. Dimensiunile valorii formează o ierarhie de cardinalități intensionale n, $\aleph_0$ și, respectiv, $\aleph_1$
9. Valorizarea sistemică („systemic valuation") este modelul gîndirii schematice, valorizarea extrinsecă *(extrinsic valuation)* al gîndirii pragmatice, iar valorizarea intrinsecă *(intrinsic valuation)* aceea a gîndirii empatice.

---

* Prin aceasta, R. S. Hartman subînțelege că ele reprezintă 3 mulțimi diferite. Amintim că în 1872 Georg Cantor, creatorul teoriei mulțimilor, definea o mulțime ca „reuniune, într-un tot, a unor obiecte ale intuiției sau ale gîndirii noastre, bine determinate și diferențiate între ele". Dacă o mulțime conține un număr finit de obiecte, ea se numește *finită* ; în caz contrar, ea se numește *infinită*. Desemnînd prin echipotență relația de echivalență a două mulțimi între elementele cărora există o corespondență biunivocă, numim mulțime *finită* o mulțime echipotentă cu mulțimea Nn a numerelor pozitive mai mici sau egale cu *n* ; ea cuprinde *n* elemente și puterea sa este *n*. Mulțimea vidă are puterea 0. O mulțime nevidă, care nu este finită, este *infinită*. Orice mulțime infinită echipotentă cu mulțimea numerelor naturale se numește *numerabilă*. Puterea sa este $\aleph_0$. $\aleph_1$ reprezintă mulțimea numerelor de putere superioară numerabilului.

În virtutea identificării valorii cu sensul și a sensului cu intensiunea logică a conceptului, R. S. Hartman formulează *axioma*: „un lucru e bun pe atît cît exemplifică conceptul său" sau, altfel spus, „un lucru e bun dacă îndeplinește definiția conceptului său". Aceasta înseamnă că 1) lucrul are un anumit nume, 2) acest nume are un sens definit printr-o serie de proprietăți și 3) lucrul este valoros cu cît posedă mai multe proprietăți conținute în sensul său.

În acest cadru axiomatic pune R. S. Hartman problema *măsurării valorilor*.

Metoda preconizată permite *măsurarea receptivității pentru valoare în general*, care reprezintă în raport cu receptivitatea pentru valori specifice, ceea ce capacitatea de a vedea culori este în raport cu preferința pentru cutare sau cutare culoare specifică. Înainte de a testa la o persoană preferințele pentru culoarea roșu sau gri, trebuie testată capacitatea ei de a vedea culori. Un om cu cecitate axiologică nu poate avea judecăți valide asupra binelui sau frumosului, tot așa cum un om cu cecitate cromatică nu poate emite judecăți valide prin care să prefere culoarea roșu culorii gri. Nu testarea capacității unei persoane de a distinge și ierarhiza adecvat preferințele teoretice, economice, politice, religioase, ci testarea receptivității pentru valoare în general, măsurarea capacității subiectului de a selecta un interes, de a efectua alegeri relevante, de a-și urmări dezideratele cu simț acut al proporțiilor și fără a confunda ilicit diferitele planuri ale comportamentului axiologic — iată obiectivul urmărit de R. S. Hartman.

Metoda de măsurare a axiologiei formale decurge din premisele ei teoretice. *Măsurarea valorii devine o măsurare a intensiunii, în conformitate cu teoria mulțimilor.* Așa cum unitățile metrului sînt centimetri, tot așa unitățile unei intensiuni sînt predicatele pe care le conține. Mulțimea de predicate care ar caracteriza exhaustiv conceptul unui lucru (să spunem, în număr de nouă, spre exemplu) poate fi comparată cu mulțimea de proprietăți pe care le posedă efectiv lucrul respectiv (să spunem, în număr de cinci în cazul lucrului A și în număr de șapte în cazul lucrului B), trăgînd concluzia

că lucrul B este mai valoros decît lucrul A, întrucît mulțimea proprietăților lui corespunde mai mult mulțimii predicatelor pe care le implică intensiunea conceptului respectiv. După Hartman, cînd un lucru conține mai multe proprietăți din mulțimea de proprietăți date în intensiunea conceptului respectiv, va fi considerat mai bun. Prin termenii axiologici „bun" și „rău", el desemnează posedarea de către obiect a tuturor proprietăților intensionale (în primul caz) sau neposedarea niciunei proprietăți (în al doilea caz), fixînd astfel polii între care se situează lucrurile care posedă o valoare intermediară.

Dar de-abia acum începe cea mai interesantă aplicare a teoriei mulțimilor în axiologie. Se știe că orice mulțime cuprinde un număr de submulțimi. Dacă vrem să aflăm cîte submulțimi conține o mulțime, putem aplica formula generală conform căreia, dacă o mulțime are *p*. elemente, ea are 2^p-1 submulțimi. Aplicînd formula în analiza axiologică, vom spune că un lucru are valoarea 2^p-1 atunci cînd intensiunea conceptului respectiv conține p predicate, deoarece în acest caz ea implică 2^p-1 submulțimi de predicate, fiecare din aceste submulțimi fiind o determinație a valorii lucrului. Luînd un exemplu propus de R. S. Hartman, presupunem că serviciul unui funcționar este un lucru cu 10 proprietăți și știind că el are $2^{10}-1=1\,023$ valori, înseamnă că modului în care funcționarul își îndeplinește sau nu-și îndeplinește obligațiile de serviciu i se pot atribui 1 023 de valori diferite, el avînd deschise 385 de căi spre performanțe *rele*, 252 de căi spre performanțe *mediocre*, 385 de căi spre performanțe *satisfăcătoare*, dar o singură cale spre performanța *bună*. Această aplicare a calculului combinatoriu la intensiune, expusă rezumativ, dă — în concepția lui Hartman — măsura exactă a valorii lucrurilor, dar, totodată, și a receptivității valorice a subiectului *(value-sensitivity)*, proporțională cu capacitatea de a lua în considerație un număr de predicate cît mai apropiat de mulțimea exhaustivă a predicatelor incluse în conceptul lucrului sau situației respective. Și, întrucît răspunsurile corecte

la un test bazat pe sistemul axiologiei formale sînt cunoscute dinainte (ele presupunînd organizarea mulțimii de predicate ce pot fi asociate lucrului respectiv), *testul axiologic* devine similar cu unul matematic, răspunsurile date de diferiți subiecți la test fiind măsurate în raport cu cele corecte, știute dinainte de expertul în axiologie.

Testul propus de R. S. Hartman se întemeiază pe luarea în considerație a *trei dimensiuni ale valorii:* sistemică, extrinsecă și intrinsecă. Referindu-mă, spre exemplu, la soția mea, mental sau verbal, termenul particular pe care-l utilizez va fi o indicație asupra modului în care o evaluez, asupra a ceea ce reprezintă ea în raport cu aspirațiile și dezideratele mele. Dacă ea este „viața mea", „sufletul meu", evaluarea este la un nivel mai înalt decît dacă o caracterizez ca simplă „soție", iar această evaluare este totuși mai înaltă decît aceea în care o caracterizez ca femeia care îmi asigură îngrijirea și confortul cotidian. Hartman denumește aceste trei nivele ale valorizării, în ordine descrescîndă : *intrinsecă, extrinsecă* și *sistemică.* Acestor trei nivele le corespund trei tipuri de concepte cu care operăm : concepte *singulare* (în primul caz), *abstracte* (în al doilea caz) și *formale* (în al treilea caz).

Lucrurile ce corespund „conceptelor formale" sînt construcții ale minții noastre, ca cercurile geometrice. Ele nu pot fi bune sau rele, ci au doar două valori : sînt sau nu sînt, reprezintă perfecția sau nonvaloarea. Ele ar desemna un model de valorizare caracteristic gîndirii rigide, schematice, dogmatice. *Lucrurile ce corespund „conceptelor abstracte"* sînt obiecte curente, cum ar fi, de exemplu, scaunul sau lampa, avînd potențial proprietăți infinite, dar în fapt proprietăți numărabile, căci pot fi extrase una cîte una. Asemenea concepte conturează o valorizare caracteristică gîndirii pragmatice, care privește lucrurile în fluiditatea tuturor proprietăților reale și în toate contextele posibile. *Lucrurile care corespund „conceptelor singulare"* sînt unice, incomparabile, de neînlocuit. Odată pierdute, totul e pier-

dut. Odată dobîndite, totul e cîștigat. Asemenea concepte — care matematic iau forma unui continuu de infinități nenumărabile $\aleph_1$ (sau mai pot fi considerate ca infinități de infinități numărabile $\aleph_0$) — oferă articulațiile valorizării specifice poeților, artiștilor, îndrăgostiților, savanților, politicienilor, adică un model al creativității și spontaneității. Deoarece *mulțimile intensionale finite* definesc conceptele formale, *mulțimile infinite numărabile* ale predicatelor intensionale definesc conceptele abstracte, iar *mulțimile nenumărabile infinite ale predicatelor intensionale* definesc conceptele singulare, R. S. Hartman afirmă că *cele trei dimensiuni ale valorii* care le corespund — cea intrinsecă (I), cea extrinsecă (E) și cea sistemică (S) — reprezintă, odată ce au fost transpuse în limbaj matematic, trei nivele ale valorilor, ierarhizate crescînd de la nivelul sistemic spre cel intrinsec (conform formulei I>E>S). R. S. Hartman consideră că, grație acestei ierarhizări, putem corela *valorile* cu *valorizarea* de către subiect și putem astfel determina în ce măsură lucrurile au fost valorizate așa cum ar fi trebuit să fie. Dacă un om își valorizează iubita ca „centrul vieții", ca „bucuria" lui, el valorizează o valoare intrinsecă în mod intrinsec, ceea ce poate fi notat simbolic prin I^I ; dacă o valorizează ca un simplu obiect al unor plăceri efemere, el valorizează o valoare intrinsecă în mod sistemic, ceea ce poate fi notat I^S. Vor exista, în cele din urmă, nouă tipuri de valorizări notate I^I, I^E, I^S, E^I, E^E, E^S, S^I, S^E, S^S. Dar, întrucît sînt posibile nu numai valorizări pozitive („îmi place X"), ci și valorizări negative („îmi displace X"), vor exista în total 18 posibilități — tip de valorizare, din care 9 pozitive și 9 negative. Elaborînd, în legătură cu o anumită problemă, un test ce cuprinde cele 18 valorizări posibile față de un obiect sau o ființă și cerînd subiectului investigat să noteze cu numărul „1" propoziția care reprezintă cea mai înaltă apreciere pe care o acordă, putem măsura capacitatea de valorizare a persoanei respective. Fundamentul acestui procedeu de măsurare îl constituie supoziția că *persoanele sînt mai valoroase ca lucrurile*, iar *lucrurile mai valoroase decît sistemele*, prin natura lor persoanele fiind

valorizabile intrinsec, lucrurile extrinsec, iar sistemele fiind valorizabile sistemic.

Cele trei dimensiuni ale valorii (S, E, I) constituie astfel o ierarhie, valoarea intrinsecă (I) fiind mai bogată în calităţi ca cea extrinsecă (E), iar aceasta mai bogată în calităţi ca valoarea sistemică (S). „Mai bogată în calităţi" este o definiţie formal-axiologică a lui *mai bun*, iar „mai săracă în calităţi" este o definiţie a lui *mai rău*. O valorizare este cu atît mai sus pe scala de măsură obiectivă construită de Hartman cu cît adoptă modalităţi superioare, ştiut fiind că valoarea intrinsecă e mai bună ca cea extrinsecă şi cea extrinsecă e mai bună ca valoarea sistemică. Testul, bazat pe această scală *(scale of valuational richness)*, implică combinaţii ierarhice ale celor trei dimensiuni ale valorii, iar ordonarea lor de către subiect, în comparaţie cu ordinea lor obiectivă, măsoară capacitatea de valorizare a subiectului.

Calculul valorii devine posibil în virtutea faptului că orice valoare — sistemică, extrinsecă sau intrinsecă — poate fi valorizată în termenii celeilalte. Combinările celor 3 dimensiuni ale valorii pot fi sau *compoziţii* (atunci cînd reprezintă o valorizare pozitivă a unei valori de către alta), sau *transpoziţii* (în cazul unei valorizări negative a unei valori de către alta). Fiecare din cele 3 valori poate fi valorizată pozitiv sau negativ de celelalte 3, existînd $3 (3 + 3) = 18$ combinaţii ale valorii, adică 9 compoziţii şi 9 transpoziţii. O compoziţie conduce spre o putere superioară a valorii, în schimb transpoziţiile, degradînd valoarea în chestiune într-o direcţie opusă faţă de valoarea intrinsecă, conduc spre o putere mai scăzută a valorii. Simbolizarea combinaţiilor valorii permite utilizarea cardinalităţilor aritmetice, deoarece fiecare din cele 3 dimensiuni ale valorii (S, E sau I) are o valoare numerică (n, $\aleph_0$ şi $\aleph_1$), iar compoziţiile şi transpoziţiile valorii au ele însele valori numerice care pot fi ordonate într-o secvenţă precisă. Elaborînd un test cu 18 propoziţii din care subiectul va alege pe cea conformă capacităţii sale de valorizare, cele 18 pro-

poziții vor reprezenta de fapt 18 compoziții și transpoziții ale valorii, ordonabile în secvența valorilor lor numerice și măsurabile conform următorului tabel :

I^I, E^I, S^I	$\aleph_2$	1, 2, 3	Compoziții
I^E, I^S, E^E, S^E	$\aleph_1$	4, 5, 6, 7	
E^S	$\aleph_0$	8	
S^S	η	9	
S_S	$\frac{1}{\eta}$	10	Transpoziții
E_S	$\frac{1}{\aleph_0}$	11	
S_E, E_E, I_S, I_E	$\frac{1}{\aleph_1}$	12, 13 14, 15	
S_I, E_I, I_I	$\frac{1}{\aleph_2}$	16, 17, 18	

Sistemul de măsurare a valorilor construit de R. S. Hartman este din punct de vedere logic și matematic aproape ireproșabil. Dar, credem, viciul lui fundamental constă în faptul că se vrea un sistem care să reorganizeze întregul cîmp al investigației axiologice. Or, el nu poate fi acceptat decît ca o metodă de măsurare cu aplicații limitate și numai în cazul în care i se aduc corective esențiale.

Măsurării valorilor preconizate de axiologia formală a lui R. S. Hartman i se pot aduce unele obiecții de principiu.

In primul rînd, această metodă se întemeiază pe stabilirea unei relații biunivoce între un lucru și intensiunea lui, măsurarea valorilor presupunînd cunoașterea precisă a listei complete a predicatelor care conturează

crezînd că este *Sonata nr. 8 în do major (Patetica)*, iar B că este *Sonata nr. 14 în do diez minor (Sonata Lunii)*, apelul la fapte și cunoaștere soluționează dezacordul. Cînd însă A spune „îmi place Beethoven", iar B „nu-mi place Beethoven", atunci apelul la fapte nu ajută cu nimic. Or, Hartman comite greșeala de a considera că orice judecată de valoare diferă de la un om la altul doar pentru că oamenii nu cunosc „proprietățile expoziționale" *(expositional properties)* ale lucrului valorizat. El se înșală considerînd că orice dezacord în atitudine (și cel axiologic este tocmai de acest gen!) s-ar putea rezolva ca un dezacord în convingere.

În al patrulea rînd, concepția lui Hartman despre dimensiunile valorii și ierarhizarea lor este lacunară prin „logicismul" ei. Cînd Hartman spune, aplicînd distincția dintre valori intrinseci și extrinseci, că pentru un om „a fi sincer, onest sau autentic în tot ceea ce face este infinit mai important decît ceea ce face", predicatele „sincer", „onest", „autentic" rămîn neexplicate. În numele sincerității și autenticității au fost comise și acte sublime, dar și crimele naziștilor. Teoria lui Hartman se mișcă pe un plan pur logic, pierzînd orice contact cu materialul empiric, iar nesocotirea contextului structural economic-social-politic-cultural al experienței axiologice se răzbună. Sistemul lui Hartman ne permite cel mult să alegem o valorizare între cele 18 posibile, dar nu ne oferă nici un criteriu pentru a alege în cadrul aceluiași tip. Pentru numeroase probleme axiologice pe care le ridică viața (dacă este bine să preferăm prietenia lui A prieteniei lui B, dacă opera de artă X trebuie considerată superioară operei de artă Y), el nu ne dă răspunsuri. Iar acolo unde oferă răspunsuri, nu de puține ori ele sînt lipsite de validitate. Nu întotdeauna, cum crede Hartman, o persoană are mai multă valoare decît o acțiune sau un lucru. „Regatul meu pentru un cal" nu este un strigăt prostesc al lui Richard al III-lea, cum susține Hartman (din necesitățile logice ale sistemului), căci sînt împrejurări în viață cînd un lucru din afara sferei umanului poate dobîndi o valoare imensă tocmai datorită semnificației pentru o persoană umană. Oamenii pot acorda justificat, în anumite împrejurări concrete,

mai multă valoare unui prînz bun decît unui geniu muzical, pentru motivul banal că altfel ar putea fi pusă în joc viaţa celor care vor putea să admire geniul muzical şi să resimtă satisfacţii estetice. Axiologia formală nu poate să consimtă a acorda o valoare superioară unor asemenea valorizări, întrucît ar contraveni exigenţelor... „logicii". Parafrazîndu-l pe Nietzsche, am putea spune că, silită să rămînă cantonată în structuri din care nu mai găseşte nici o ieşire, logica se învîrteşte în jurul ei înseşi şi sfîrşeşte prin a se muşca de coadă. Teoria lui Hartman este într-adevăr spectaculoasă, dar este necorelată şi necorelabilă cu altceva decît cu ea însăşi cînd ajunge la judecăţi de valoare.

În al cincilea rînd, concepţia despre măsurarea valorii a lui Hartman trădează o înţelegere bizară a relaţiilor între subiectul valorizator şi obiectul valorizat. Astfel se susţine că noi valorizăm cel mai bine atunci cînd valorizăm în mod intrinsec obiecte care prin natura lor sînt intrinsec valorizabile. Acest tip de valorizare, notat simbolic I^I, este considerat superior celorlalte 17 posibile. Urmînd logica acestei construcţii, în exemplele pe care le oferă, Hartman consideră că morala militară este preferabilă progresului tehnic, că un judecător mituit este preferabil unei pete de cerneală pe o carte sau că omorul într-un război (plasat la tipul 14 al transpoziţiilor, adică al valorizărilor negative I_S) este mai bun sau mai puţin demn de a fi valorizat negativ decît eroarea care constă în a considera o metaforă ad-litteram (plasată la numărul 15, acela al valorizărilor negative extrinseci ale unor valori intrinseci, notate I_E). Cum vedem, consecinţele descinderii din turnul de fildeş al construcţiei logice şi matematice în lumea reală, în sfera experienţelor valorice concrete, dovedesc că încercarea axiologiei formale de a elabora o măsurare a valorilor a rămas o simplă încercare, neîncununată de succes. De aceea testul propus, dacă se vrea instrument normativ *obiectiv*, este totalmente inaplicabil. El, în schimb, devine aplicabil tocmai în sensul în care se recuză, adică exclusiv ca un test psihologic apt să măsoare devierile

de la o normă (în cazul de față, apt să măsoare relațiile dintre ceea ce Hartman consideră a fi o normă absolută a valorizărilor și valorizările concrete ale oamenilor concreți într-un context istoric și socio-cultural dat).

Last, but not least, măsurarea valorilor preconizată de axiologia formală păcătuiește prin pretențiile ei imperialiste. A renunța la măsurarea în numele specificității valorilor ar fi, după ea, un semn de neoanimism și de obtuzitate intelectuală, ar însemna să renunțăm la însăși aspirația spre explicații cît mai riguroase și cît mai obiective, caracteristică demersului științific. Dar panmatematismul și panlogicismul sînt la antipodul demersului științific, pentru că acordă tehnicilor matematice suveranitate absolută, le aplică nu numai acolo unde sînt instrumente fertile de cercetare, ci și acolo unde se transformă într-un joc elegant, dar steril, iau în considerare nu *sensul lor profund,* ci doar *aspectele lor exterioare.* Axiologiei formale a lui Hartman i se poate reproșa nu aplicarea matematicii, ci înțelegerea greșită a modului *cum* matematicile își găsesc aplicații în științele sociale și a posibilităților oferite de tehnicile matematice în acest domeniu.

Cum remarca Norbert Wiener, în lucrarea sa *Dumnezeu și Golem,* succesele fizicii matematice au trezit invidia specialiștilor în științele sociale, care n-au înțeles atitudinile intelectuale grație cărora fizica matematică a dobîndit atîta putere. Parafrazîndu-l pe întemeietorul ciberneticii, am putea spune că utilizarea formulelor matematice a însoțit dezvoltarea științelor naturii și a devenit astăzi o modă în științele sociale. Așa după cum popoarele primitive și-au părăsit portul național adoptînd moda occidentală și parlamentarismul, crezînd că prin aceste noi ritualuri și prin schimbarea veșmintelor vor ajunge deodată la nivelul civilizației și tehnicii moderne, cercetătorii în domeniul axiologiei și-au luat obiceiul de a-și expune ideile, destul de puțin precise, în limbajul calculului infinitezimal, ignorînd complet, sau numai în parte, metodele prin care aceste cantități greu sesizabile pot fi observate sau măsurate. Ei au față de

teoriile lor cantitative atitudinea plină de respect și fără îndoieli pe care au avut-o fizicienii dintr-o epocă mai puțin sofisticată față de noțiunile fizicii newtoniene. Utilizarea metodelor matematice în cercetarea valorilor cere axiologiei să reziste tentațiilor facile și să înceapă cu o analiză critică a propriilor noțiuni. Dacă adăugăm la cuvintele întemeietorului ciberneticii faptul că în axiologie, mai mult decît în alte sfere ale investigației vieții sociale, este foarte dificilă culegerea unor informații care să aibă aceeași semnificație pentru o lungă perioadă de timp, că apar dezacorduri de atitudini, că sînt în joc comportamente intenționale, sentimente și voliții, apare clar că putem introduce măsurări doar în probleme parțiale și cu precauțiuni metodologice. Conceptualizarea specifică domeniului valorilor permite determinări cantitative foarte utile și indispensabile interpretărilor teoretice de anvergură, dar vagi prin natura lor. Or, a pretinde că unor cantități, vagi prin natura lor, li se pot efectua măsurări precise, nu este nici adevărat și nici util. Indignat de cîte ori identifica asemenea tentative, Wiener afirma că orice pretenție de a aplica formule precise unor cantități vag definite este „o rușine și o pierdere de vreme".

Rezultatele obținute pînă în prezent pe linia formalizării axiologiei — fără a fi spectaculoase — sînt, cel puțin între anumite limite, promițătoare. Dar, a considera că întregul domeniu al studiului valorilor este formalizabil și cuantificabil monocord înseamnă a construi un model teoretic fără analogii cu originalul și care nu permite degajarea unor concluzii apte să arunce lumină asupra materialului empiric, să orienteze adecvat opțiunile și deciziile umane. Raportată la asemenea pretenții concepția lui R. Hartman este un eșec, în ciuda virtuozității și abilității autorului. Dar dacă ea se reduce la un ansamblu de metode, procedee și tehnici pentru studierea și testarea unor aspecte importante ale valorizării, ale raporturilor axiologice, aplicabile nu solitar, ci în consonanță cu alte metode, îndeosebi sociologice și psiho-sociologice, ea este o reușită. Aceasta reduce

dacă o asemenea abordare riguroasă, controlabilă, capabilă să ne conducă la adevăruri sigure şi verificabile nu ar pătrunde decît în zone periferice ale domeniului axiologic, ea oferă un auxiliar *explicativ* preţios pentru o cunoaştere *comprehensivă* mai puţin controlabilă şi mai puţin riguroasă, aptă să abordeze probleme principial necuantificabile.

În al doilea rînd, se obiectează că cuantificarea şi măsurarea ar viza doar aspectele exterioare ale unui fenomen atît de complex cum este valoarea. Se confundă, în acest caz, trei nivele ale analizei cantitative : cel *ilustrativ,* cel *tehnic* şi cel *metodologic,* acesta din urmă fiind singurul care ne interesează în lucrarea de faţă şi care se referă la construirea obiectului abstract al cercetării în aşa fel încît conceptele să poată fi traduse în indici şi să li se aplice operaţii spre a se „detecta" dimensiuni, spaţii de atribute, variaţii şi corelaţii funcţionale. Specificitatea valorilor nu exclude comensurabilitatea, adică posibilitatea comparării lor cantitative, întrucît măsurarea nu încalcă principiul ireductibilităţii valorilor, ci ea efectuează operaţii asupra unui obiect abstract *(subiectul valorizator),* aşa cum în alte ştiinţe sociale se efectuează operaţii asupra noţiunii de „locuitor" (demografie), „producător" (economie politică), şi nu asupra unor indivizi concreţi. În acest mod, prin măsurare nu se desconsideră calitativul, ci *se sesizează calitativul sub forma cantitativului,* diferenţele dintre valori (adevăr, bine, frumos, drept, agreabil etc.) sau dintre subiecţii care valorizează, fiind suprimate temporar pe traiectul cognitiv, nu pentru ca ceea ce e ireductibil să devină reductibil, ci pentru ca ceea ce pare incomparabil să devină comparabil.

În al treilea rînd, se obiectează că ar exista un specific al socialului şi, îndeosebi, al domeniului axiologic, în virtutea căruia măsurarea în aria valorilor ar reprezenta o extrapolare ilicită a unei metodologii verificate cu succes în ştiinţele naturii. Fără a fi de loc adepţii cuantofreniei şi testomaniei, ale căror riscuri au fost judicios semnalate de P. A. Sorokin, fără a comite deci eroarea de a confunda demersul ştiinţific cu abordarea cantitativă, nu putem să nu remarcăm că o asemenea obser-

vație incumbă nu necesitatea de a renunța la măsurare, ci necesitatea de a nu-i acorda suveranitate absolută, conjugată cu cea a elaborării unei *teorii a măsurării adecvate domeniului în chestiune*. Valoarea cognitivă și operațională a oricărei măsurări depinde de calitatea conceptualizării și de exactitatea cu care această conceptualizare poate fi tradusă în variabile ale schemei de analiză adecvate obiectului investigat. În fizică, spre exemplu, a măsura înseamnă a atribui numere observațiilor și analizei datelor și a proceda la diverse operații matematice asupra acestor numere. În științele sociale, acest model de măsurare nu este fertil. Aci orice fenomen analizat cuprinde, în interstițiile lui, într-un coeficient sau altul, fie și într-o formă obiectivă, subiectivitatea umană. Dar nu numai atît. Istoricitatea mai pronunțată a fenomenelor sociale, reconstituirea „întregului" din fragmente ale realității sau limitele de ordin moral ale experimentului social reprezintă tot atîtea dificultăți suplimentare. Un chestionar și o scală care au intenția să înregistreze, să ierarhizeze și să compare atitudini, aprecieri, opinii, comportamente preferențiale, ridică incomparabil mai multe și mai subtile probleme decît un aparat pentru măsurarea traiectoriei unui fascicul de electroni. Dar aceasta nu demonstrează că măsurarea nu este posibilă, ci că este mult mai complexă. Asemenea reflecții duc la concluzia că *teoria generală a valorilor tinde să se articuleze în sistemele teoretice capabile să asigure „inflexiunea" la obiect*, relevîndu-și explicit semnificațiile la nivelul acestora.

Metodele de cercetare, incluzînd procedeele și tehnicile de măsurare, nu se pot construi în afara unei teorii, ci numai convertind în instrumente de cercetare ipotezele teoretice. În procesul viu, real, al cercetării valorilor, nu vom putea găsi de aceea teorii fără implicații metodologice și nici metode de cercetare sau măsurare fără suport teoretic ; întotdeauna ne vom găsi în fața unui complex teoretic-metodologic. *A vorbi despre metoda de măsurare a valorilor înseamnă, implicit, a vorbi despre axiologie ca disciplină teoretică dintr-o anumită perspectivă.* Fiecare concepție axiologică propune un model teoretic cu funcție explicativă care include, în stare latentă, și un model de organizare a momentelor constitutive în vede-

rea cercetării obiectului său, cu alte cuvinte o metodă. Unitatea dintre teorie și metodă în măsurarea valorilor își dezvăluie evidența la nivelul *cerinței operaționalității*. O teorie, pentru a fi adecvată și acceptată, este susceptibilă să fie astfel formulată încît să închidă în sine, explicit și modalitățile de cercetare, de măsurare, de verificare în practică a rezultatelor ei, adică să fie pe parcursul cercetării convertibilă în metode specifice științei respective.

În sensul cel mai larg, măsurarea valorilor apare ca *proiecția unui sistem de obiecte reale cu conținut valoric într-un sistem abstract pur formal de elemente prevăzute cu anumite proprietăți și de operații relative la aceste elemente*, cu alte cuvinte într-un sistem matematic, într-un *„calculus"*, cum ar spune Carnap. Nivelelor succesive de măsură le corespund *„calculus"*-uri succesive, care comportă proprietăți și operații tot mai numeroase, tot mai complexe. Scopul acestei transpuneri a unui sistem de obiecte reale în unul sau altul din sistemele matematice este de a substitui operațiile sistemului abstract operațiilor care se pot efectua pe un sistem concret. Dar, pentru ca operațiile sistemului abstract să aibă un sens față de sistemul concret al lumii reale care include raporturi valorice, este indispensabil ca axiomele care servesc ca bază sistemului abstract să satisfacă condițiile sistemului concret.

Operația esențială pe care o comportă măsura o constituie *alegerea unui nivel de măsură*, adică a unui sistem abstract în care datele vor fi dispuse (scală nominală, scală metrică ordonată, scală de intervale, scală de raporturi etc.). Dar, așa cum remarcă Clyde H. Coombs, baza axiomatică a nivelului de măsură ales constituie, de fapt, o *teorie* relativă la comportamentul în chestiune, pentru că axiomele determină atît relațiile care vor trebui reținute în date cît și proprietățile acestor relații. Transformarea conceptelor axiologice în indici operaționali, măsurabili, nu coboară, ci amplifică importanța lor în vederea „decupării" adecvate a obiectului de cercetare, a alegerii unui nivel adecvat de măsură și a interpretării adecvate a datelor obținute. Și aceasta

cu atît mai mult cu cît sîntem nevoiți să apelăm la o metodă de utilizare concentrică a tuturor tehnicilor științifice cunoscute care pot înlesni analiza cantitativă în domeniul hipercomplex al valorilor, conjugîndu-le într-un model teoretic.

În cadrul unei asemenea tratări structurale, totalizatoare (care corespunde, de fapt, sensului metodologic pe care îl dă D. N. Chorafas analizei operaționale), tehnicile utilizate de R. S. Hartman pentru măsurarea dimensiunii noetice a valorii — prezentate în capitolul precedent — devin, cu unele corective, utilizabile. Dar, constatînd că raportul dintre reguli, valori și semne traduce de fapt, în termeni de conduită umană, raportul dintre structură, funcție și semnificație, se deschide o nouă cale pentru măsurarea valorilor calitative. Considerînd *regulile* ca sisteme de obligații, *valorile* ca sisteme de schimburi și *semnele* ca simboluri convenționale care servesc la exprimarea regulilor și valorilor, așa cum procedează Jean Piaget, adică luînd în considerare dimensiunea funcțională a valorii, domeniul valorilor devine un cîmp vast de cercetări comparative.

Pornind de la o altă dimensiune a valorii (dezirabilitatea, atracția) și de la definiția operațională corespunzătoare (ca un invariant ipotetic care oferă „codul" alegerii alternativei dezirabile de acțiune), se deschide o nouă direcție în măsurarea valorilor, a cărei importanță este greu de subestimat. Cercetătorul va trebui să studieze construcții inferențiale, și nu fenomene direct variabile, să treacă de la alegerile manifeste (care nu *sînt* valori, ci *exprimă* valori) la concepția asupra dezirabilului care influențează selecția scopurilor și mijloacelor, alegerea alternativei de acțiune și care este implicată în mulțimea răspunsurilor preferențiale. Persoanele și grupurile umane au de ales mereu între deziderate alternative. Preferințele sînt diferite în contexte concrete diferite, dar urmează și repetă un „model", atribuit valorilor, care reprezintă un fel de „cod" ce oferă criterii de ordonare și ierarhizare a intensității dorințelor pentru diferite deziderate. Fiecare ființă umană socializată este centrul unor variate cîmpuri de forță sociale care-l atrag spre variate deziderate. Dacă vom numi prin *deziderat* ceea ce o persoană dorește la un moment dat (obiect ma-

terial, relație socială, item de informație etc., adică orice „obiect al dorinței"), *valorizarea* poate fi definită — împreună cu W. R. Catton-jr. — ca acțiune care exprimă intensitatea dorinței persoanei pentru diferite deziderate, hotărîrea de a le obține sau realiza. Alegerea *in actu*, proiectată într-un spațiu axiologic cu *n* dimensiuni, dă posibilitatea măsurării acelor valori care au constituit suportul unei intensități mai mari sau mai mici a dorinței și a comparării relațiilor între deziderate și valori. W. R. Catton-jr. a elaborat o serie de tehnici prin care a reușit să demonstreze că, pornind de la acest cadru operațional și de la introducerea conceptelor de „perspectivă valorică" și „spațiu axiologic", valorile umane devin, între anumite limite, măsurabile.

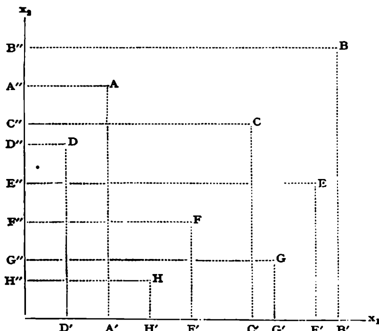
Respectînd definiția operațională a valorizării propusă de W. R. Catton-jr., putem formula următoarea teză: influența valorilor asupra alegerilor umane între deziderate este condiționată de cunoașterea, socialmente dobîndită, a caracteristicilor lor. Rezultă că, atunci cînd sînt cunoscute pe deplin aceste caracteristici, acest factor devine invariant, iar diferențele între comportamentul preferențial al subiecților valorizatori (implicînd un grad mai mare sau mai mic de aderare a subiectului la valoare) vor depinde de anumite variabile. Una dintre ele ar putea fi considerată „perspectiva valorică" *(value-perspective)*. Spre exemplu, dacă A și B se află la Roma și resimt foame, mîncarea preferată la București (să zicem mititei sau sarmale), nu va mai prezenta valoare imediată pentru ei. În noua perspectivă, acest deziderat este perceput ca infinitezimal, iar efortul pe care ar fi dispuși să-l depună pentru a-l obține (în comparație cu un alt deziderat de rang apropiat, aproximativ egal) va fi de asemenea infinitezimal, apropiat de zero. Valoarea aparentă a unui obiect pare deci a fi în funcție nu numai de intensitatea dorinței, ci și de apropierea (proximitatea) spațială. Un spațiu cu alte proprietăți decît cel fizic, pe care-l vom numi spațiu axiologic, oferă cadrul acestei perspective valorice. Un scop este perceput de subiect ca mai puțin valoros cînd distanța

socială care-l separă de el este crescută. De aceea, în activitatea politică curentă, un scop mai îndepărtat este întotdeauna tradus în obiective imediate, stabilindu-se linii de perspectivă care sporesc efortul pe care oamenii sînt dispuşi să-l depună pentru realizarea lui. În activitatea ştiinţifică sau artistică, ratarea este, de multe ori, expresia incapacităţii subiectului de a traduce o dorinţă generoasă (de a sluji omenirea, de a da o operă capitală) în obiective concrete, ale căror linii de perspectivă să prezinte, succesiv, atracţie axiologică şi să mobilizeze aptitudinile. Prin mecanismele de echilibrare specifice determinismului social, o acţiune — demonstrează Merton — este reglată întotdeauna prin „scopuri mai apropiate" sau, cum spune Parsons, prin „scopuri concrete". Ca şi în cazul gravităţii fizice, „atracţia" pe care o exercită un obiect-scop este proporţională şi cu distanţa, în spaţiul axiologic, dintre subiectul valorizator şi obiectul valorizabil.

Valorizarea este însă o funcţie a mai multor variabile. Orice alegere a cîtorva variabile este, neîndoielnic, limitativă, şi tocmai de aceea se impune o analiză operaţională generalizată şi nuanţată spre a putea încadra o tratare voit şi nevoit unilaterală într-o explicaţie de ansamblu şi a surprinde valoarea ca totalitate, printr-o abordare concentrică şi prin utilizarea unei pluralităţi de metode, a unor tehnici complementare. În cazul de faţă, ne mulţumim să considerăm valorizarea actuală promovată de un subiect ca o funcţiune a 3 variabile: a valorilor socialmente dobîndite, a cunoaşterii cît mai depline a caracteristicilor variatelor deziderate şi a distanţelor în spaţiul axiologic *n* — dimensional între valori şi deziderate. Vom constata că o fiinţă valorizatoare este centrul unor multiple „cîmpuri de forţă" care-l atrag spre variate deziderate, că mărimea acestei atracţii este în fiecare caz o funcţie a proximităţii dezideratului de valorizator într-un spaţiu axiologic cu *n* dimensiuni, că pentru fiecare persoană definirea claselor de deziderate care activează fiecare din „cîmpurile ei de forţă" este îndeosebi o funcţie a asimilării unor modele culturale şi a interacţiunii sociale. Spaţiul axiologic

multidimensional în care are loc raportul dintre valorizator și deziderat trebuie deci privit ca un *produs socio-cultural* *.

Din această perspectivă, putem considera că spațiul axiologic, fiind un produs socio-cultural, posedă submulțimi de diferite dimensiuni în diferite culturi și subculturi. Dacă preferințele între deziderate variază în raport cu poziția lor față de subiect în spațiul axiologic, dimensiunile efective ale spațiului axiologic vor varia de la o persoană la alta și de la un grup la altul. Reprezentarea schematică a unei proprietăți unidimensionale a dezideratelor, localizată într-un spațiu axiologic cu două dimensiuni, dacă notăm cu x_1 și x_2 dimensiunile și cu A B ... H, dezideratele localizate într-un sistem de coordonate cu valorizatorul la origine va arăta astfel:



* Prin această precizare, aducem un corectiv „modelului magnetic al valorii", propus de W. R. Catton-jr., care absolutizează „tratarea valorii ca forță". Valoarea poate apărea analizei ope-

Presupunînd că o persoană dintr-un grup a fost „înculturată" să perceapă obiectele-deziderate în termenii spațiului cu o singură dimensiune x_1, iar o persoană dintr-un alt grup în termenii dimensiunii x_2, prima va avea ordinea preferințelor D', A', H', F', C', G', E', B', iar a doua ordinea diferită H", G", F", E", D", C", A", B", deși valorile sînt aceleași pentru ambele grupuri, variațiile putînd astfel fi măsurate în raport cu dimensiunile referențiale ale spațiului axiologic. Se deschide astfel o cale, limitată desigur, pentru a măsura preferințe, a explica funcționalitatea valorilor și a trece de la comportamentul *manifest* la valorilo *latente*.

Utilizarea solitară a cutărei sau cutărei tehnici de măsurare a valorilor nu ar ridica probleme metodologice prea dificile. Utilizarea însă, în cadrul analizei structurale, pertinente și generalizate, pe care o preconizăm, a unei mari varietăți de metode și tehnici, pentru a colecta, analiza și măsura faptele de observație, implică mari dificultăți. Chiar numai pentru faptul că abordări ca cele ale lui Hartman și Catton nu sînt comparabile. Și nu sînt comparabile pentru că aparatul lor logic diferă de la un caz la altul. Pentru a le face comparabile, pentru a le pune în intercomunicare în cadrul unui model teoretic de ansamblu, este necesar să ținem seama de faptul că toate operează reducții. Pentru cine refuză să le accepte măsurarea valorilor ar deveni o pseudoproblemă.

O analiză axiologică care ar neglija semnificația emoțională, intențională și deziderativă, acordînd atenție doar semnificației descriptive a inegalității de rang a lucrurilor, exprimată ierarhic în experiența umană, ar subestima sau desconsidera conținutul cognitiv specific al axiologiei. De aceea apelul la statistică, la modelele matematice sau la schemele axiomatice nu poate elimina în axiologie observația sau experiența, ci poate doar contura, *pe anumite segmente ale traiectului cognitiv*, in-

---

raționale ca o „forță gravitațională" sui-generis, nu însă în sens fizic, ci sociologic și psihosociologic, ceea ce deschide o cale, justificată teoretic, pentru investigarea structurii matematice a spațiului axiologic.

strumente riguroase de analiză și de comparație deosebit de fructuoase. Fiecare dintre metodele de măsurare este limitată pentru că sărăcește conceptul de „valoare", luînd în considerare, dintr-un sistem multidimensional, o singură dimensiune, care este definită operațional, chiar în cazurile fericite în care se apelează la analiza contextuală, construindu-se variabile care caracterizează atît indivizii, cît și mediul lor socio-cultural și conferindu-se astfel demersului științific o fertilă perspectivă sociologică. Măsurarea se realizează totuși cu prețul reducerii valorii fie la dimensiunea instrumentală, fie la cea noetică, fie la cea prospectivă, fie la cea epigenetică, fie la cea selectivă sau dezidérativă. Fiecare tip de măsurare, întrucît reușește să convertească fenomene „brute" (rezultînd din observarea materialului simbolic în condițiile naturale ale vieții sociale sau în condiții provocate) în date susceptibile a fi tratate cantitativ, integrabile într-un sistem noțional și conducînd la concluzii aplicabile dincolo de limitele condițiilor în care au apărut, este justificată, dar inevitabil unilaterală. În atare condiții, orice absolutizare este mortală pentru cercetare, cu atît mai mult cu cît măsurarea nu are sens la nivel macro-social, unde n-ar putea surprinde complexele mecanisme ale structurii de ansamblu a societății, ci doar la nivelul reacțiilor și schimburilor elementare, interindividuale sau în grupe mici (fără a neglija chiar aici conexiunea valorizării cu structura și dinamica culturii și cu funcționarea psihologică). Se impune în mod firesc *o abordare concentrică a valorii printr-o multitudine de metode,* cu apel inevitabil la axiomatica claselor și a relațiilor (și nu a numerelor) și la scalele de atitudini elaborate de psihologia socială *, spre a putea exprima în termeni cît mai preciși „mecanismul" ierarhizării și al schimburilor valorilor calitative.

Întrucît absolut toate metodele de măsurare se sprijină pe o ipoteză conform căreia comportamentul *ma-*

* Menționăm, fugitiv, importanța deosebită pe care o prezintă, în ansamblul metodelor și tehnicilor elaborate de psihologia socială pentru măsurarea *atitudinilor* valorice, *analiza conținutului* (bazată pe „chestionarea" documentelor scrise, în care un individ, o colectivitate sau o organizație își exprimă sistemul său de valori).

nifest este o funcție a unor atitudini *latente*, genotipice ale subiectului și a unor condiții în care subiectul intră în raport cu situația, cu stimulii (fie că acceptăm sau nu existența unui spațiu axiologic), se pot unanim admite două nivele ale descripției : 1) un nivel *fenotipic* (F), al comportamentului așa cum este observat, al comportamentului *manifest ;* 2) un nivel *genotipic* (G), al comportamentului *latent*, presupus a cuprinde un complex determinat de posibilități și a susține comportamentul manifest. Cît timp supunem un test unor subiecți și clasăm răspunsurile în rubrici, descriem exclusiv comportamentul manifest, adică nivelul *F*, obținînd fie un *pattern* de răspunsuri clasabile în rubrici („reușite" sau „eșecuri"), fie un scor numeric care indică numărul răspunsurilor concordante cu o normă și al celor deviante. Întotdeauna cercetătorul își propune însă ca, pornind de aici, să tragă concluzii de ordin genotipic privind capacitatea și tipul de valorizare, corelarea răspunsurilor și măsurarea vizînd extragerea unor observații din *inferențe genotipice.*

Tocmai acesta este scopul utilizării pe front larg a procedeelor de scalare (Thurstone, Lickert, Guttman, Lazarsfeld etc.) de către psihologia socială, pentru măsurarea atitudinilor. Trecerea de la nivelul *fenotipic* (inteligibil prin interpretarea fiecărui răspuns la un test) la nivelul *genotipic* presupune combinarea răspunsurilor pe care le dă o persoană la diferite întrebări, în scopul măsurării capacității valorizatoare sau a intensității unei opțiuni valorice (fie în raport cu un ideal, fie în raport cu un atribut).

De la această *măsurare a atitudinilor*, putem trece la investigarea melanjului fin de intenții, dorințe, voliții care caracterizează domeniul valorii, în corelație cu momentul informațional. Înseși scalele utilizate, nu întîmplător denumite și *scale de evaluare (rating scales)*, măsurînd intensitatea atitudinii, adică nu diferențe *de specie*, ci diferențe *de grad*, permit inferențe de la fenotipic la genotipic.

Baza teoretică pe care se sprijină asemenea inferențe o poate constitui o definiție unanim acceptabilă a informației conținute într-o observație pe plan fenotipic și

a raportului dintre nivelul F și nivelul G. Pentru a putea surprinde capacitatea și optica de valorizare a subiectului, vom apela la stimuli care să determine un comportament manifest cu valențe axiologice (răspunsuri la o întrebare pusă, la o situație colectivă, la stări psihologice, la situații stimul). Vom constata că există două tipuri de informație în comportamentul manifest, fenotipic și, ca urmare, și *două modalități diferite pentru a o obține*. Într-o primă modalitate, supunem subiectul unui test și, fie prin poziția itemului ales, fie prin faptul că subiectul rezolvă toate itemurile care cer o aptitudine inferioară celei pe care o posedă, stabilim două grupări (reușite și ratate), trăgînd concluzii genotipice. Într-o a doua modalitate, subiectul alege itemul cel mai apropiat de idealul său, renunțînd la toate itemurile care se îndepărtează de acesta, fie că sînt situate în ordinea ierarhică deasupra sau sub acesta, ceea ce ne permite să stabilim alte două grupări (cuprinzînd itemurile acceptate și, respectiv, pe cele neacceptate), trăgînd alt gen de concluzii genotipice.

Măsurarea valorilor va urmări deci, concomitent, două obiective complementare, corespunzătoare celor două tipuri de informații, fiecare dintre acestea realizîndu-se printr-un complex de metode și procedee adecvate. În întreaga investigație, prin *evaluare* înțelegem actul teoretic de constatare a rangului unei valori, care există deja ; prin *valorizare* înțelegem actul practic de atribuire a unei valori unui obiect care nu o avea înainte, în virtutea capacității lui de a satisface necesități, dorințe, aspirații umane.

Făcînd acum și distincția între comportamentul *relativ* (în care datele obținute sînt bazate pe relațiile care există între doi sau mai mulți stimuli, de pildă, preferința subiectului între doi oameni politici sau între doi prieteni) și comportamentul *independent* (în care judecățile subiectului nu se referă decît la un singur stimul, subiectul răspunzînd, de exemplu, dacă îi place sau dacă nu-i place cutare om politic sau cutare prieten), putem reprezenta toate distincțiile într-un tabel cu 4 cuadrați, apt să ofere o clasificare și un cadru unitar

pentru toate metodele de colectă și de analiză pe care le implică măsurarea valorilor.

Acest tabel, preluat după Coombs, ar arăta astfel:

	Comportament independent	Comportament relativ
sarcina A	II A / II B	I
sarcina B	III	IV

Pentru axiologie, a plasa datele în unul din cele patru sectoare ale tabelului * înseamnă nu numai decizia de a adopta cutare sau cutare metodă de „colectare" a datelor (prin care se determină genul de informație ce poate fi extras din aceste date), ci și o metodă de analiză (adică un complex de tehnici particulare de analiză a datelor adecvate fiecărui cuadrat, susceptibile să conducă — prin intermediul măsurării — de la informații fenotipice la concluzii genotipice și de la un diagnostic nosologic la unul etiologic).

Nu este rostul acestei cărți să intre în detaliile tehnice mai mult decît a făcut-o pînă acum. De altfel, detalii tehnice se găsesc abundent în literatura de specialitate, și o reluare a lor în rîndurile de față ar fi

* Precizăm că în cuadratul II, subgrupa II A cuprinde stimuli monotoni, subiectul „trecînd" sau „ratînd" o probă (ca în cazul testelor aritmetice), iar subgrupa II B cuprinde stimuli non-monotoni, subiectul „dînd" sau „refuzînd" acordul său pentru o declarație de opinie (alegînd itemurile cele mai apropiate de idealul său).

inutilă. Considerațiile de mai înainte, credem, ne permit totuși să tragem cîteva concluzii de mare importanță pentru destinul axiologiei.

Măsurarea valorilor nu este o falsă problemă. S-au dat, este drept, de multe ori, false soluții, dar problema rămîne.

În primul rînd trebuie să știm precis *ce* măsurăm. Nu este vorba despre enumerarea sau determinarea numărului de persoane care își exprimă anumite opțiuni preferențiale, ci de măsurarea, în sens strict, a capacității de valorizare sau a unor atitudini valorice, a locului conferit de o colectivitate unei valori și a locului ocupat de o valoare în comportamentul individual. Poate am dori mai mult, dar în stadiul actual al cunoașterii ar fi fantezistă încercarea de a acorda măsurării mai mult decît un rol auxiliar în procesul explicării și înțelegerii valorilor. Acest auxiliar este însă extrem de prețios. Și dacă nu-l absolutizăm, devine chiar indispensabil. Încercarea noastră a fost nu de a aplica din afară niște scheme de analiză, ci de a pregăti însăși axiologia pentru o asemenea aplicare, de a le asimila din interiorul modului de gîndire și limbajului specific al axiologiei. Rezultatul l-a constituit ceea ce ne-am permis să numim, cu un termen poate impropriu, „reevaluarea" valorii. Prin aceasta, metodele de abordare riguros științifică au acces în teritoriul tradițional-speculativ al axiologiei. *Mult discutatul „inefabil" al valorii ne apare astfel doar ca forma specifică sub care se manifestă, în studiul valorii, imposibilitatea formalizării totale a cercetării științifice.* Abordarea prin metode și procedee științifice a problematicii axiologice își impune restricții și rezerve tocmai pentru a fi fertilă și a aduce efectiv un spor de cunoaștere. Parafrazîndu-l pe Solomon Marcus, am putea spune că astfel înțeleasă, o asemenea abordare nici măcar nu micșorează sentimentul de curiozitate și mirare în fața necunoscutului, ci, dimpotrivă, îl amplifică, mutîndu-l de pe tărîmul intuițiilor emoționale și credințelor religioase pe acela al cunoașterii raționale.

În al doilea rînd, trebuie să știm *cum* putem măsura. Metodele și procedeele de măsurare existente își trag

slăbiciunea nu atît din gradul lor de tehnicitate, cît din pretențiile lor imperialiste. Ele pot fi revitalizate printr-o *abordare structurală*, prin constituirea unei constelații de raporturi între ele care să dea o nouă consistență fiecărei metode în parte și ansamblului metodologic ca totalitate structurată de metode, procedee și tehnici. Întrucît măsurarea valorii este o componentă a cercetării operaționale, se impune necesarmente trecerea de la metode disparate la o analiză operațională polivalentă și flexibilă, multidisciplinară și specializată în axiologie.

Utilizarea datelor științei ca un punct de sprijin pentru demersul cognitiv propriu axiologiei este ea însăși un *proces*, deoarece știința nu constituie un sistem de abstracții „saturat", „încheiat", ci un imens șantier în care se construiește un edificiu, care mereu avansează și care rămîne mereu perfectibil. Nu se poate închega o teorie generală a valorilor prin juxtapunerea demonstrațiilor ca și punctelor de vedere din diferite științe fără închegarea lor într-o explicație unitară care se sprijină pe știință, dar depășește cadrele ei teoretice, intrînd în zona în care aspirăm aerul tonifiant al filozofiei. Datele și argumentele științifice la care am făcut apel pînă aici (și multe altele încă) trebuie puse în intercomunicare, prin elaborarea unui *limbaj cumulativ* (dar unitar) și a unui *model teoretic* suficient de cuprinzător, în care diferitele abordări științifice să fie mai întîi *traduse* și apoi articulate într-o sinteză totalizatoare. Așa cum am văzut, este vorba doar de o traducere *parțială*, o traducere *completă* fiind imposibilă nu numai în actualul stadiu al cunoașterii, ci în principiu. Ne-am străduit să nu cădem pradă tentației jocului de-a traducerea dintr-un limbaj în altul care duce atît de frecvent la reformulări ale unor lucruri știute, cu o tehnicitate pe cît de prețioasă pe atît de inutilă. Ne-am rezumat la asimilarea acelor modalități de abordare științifică pentru care axiologia este pregătită (și poate tocmai datorită acestor restricții metodologice indispensabile a apărut pe alocuri o discrepanță între numărul mare de noțiuni introduse și dezvoltarea de-

ductivă propriu-zisă). Ele constituie un program de cercetare.

Astăzi a trecut vremea cercetărilor asupra valorilor efectuate cu metode meșteșugărești, „după ureche". Nu oricine împarte chestionare despre opțiuni preferențiale și prelucrează răspunsuri face să progreseze axiologia. Cercetarea axiologică este incompatibilă cu candoarea intelectuală a personajului din piesa lui Labiche, care credea că face știință numărînd văduvele care treceau pe Pont-Neuf. Axiologia nu se poate reduce la măsurare. Și totuși, astăzi, fără măsurătoare și fără calcul, este greu să mai fii specialist în axiologie. Însăși fundamentarea ontologică a valorii, ca atribut specific al modalității existențiale a omului, creează premisele pentru a opera cu concepte de ajuns de tehnice spre a servi la analiza erorilor teoretice și la soluționarea problemelor practice. Axiologia nu-și va altera atributele filozofice dacă va utiliza tot mai mult metode științifice, ci își va spori consistența ei ca disciplină *teoretică* și va căpăta, în plus, valențele unei discipline *practice-aplicative*, apte să contribuie la cunoașterea, conducerea și prospectarea acțiunii sociale contemporane, adaptate accelerării ritmului dezvoltării istorice și creșterii continue, adesea într-o manieră derutantă, a situațiilor de decizie.

Capitolul al 8-lea

DE LA METODA STRUCTURALĂ LA O TEORIE A SEMNIFICAȚIEI UMANE

Structuralismul reprezintă o metodă și o doctrină despre care astăzi se vorbește extrem de mult. Nici o carte de filozofie n-a avut în Franța ultimului deceniu succesul de librărie al lucrării lui Foucault *Les Mots et les Choses*. A apărut un fel de frenezie structuralistă, comparabilă cu cea existențialistă din primii ani de după război. Moda vestimentară, cinematograful și televiziunea, publicitatea, miturile, literatura și muzica, ideologiile politice — toate apar acum sub semnul unor analize structuraliste. Revistele filozofice din întreaga lume dezbat fenomenul, încercînd să-i fixeze importanța și limitele. În dezbaterea contemporană asupra structuralismului (care a obținut succese strălucite în lingvistică, psihanaliză, poetică, etnologie, sociologie, istoria și teoria literaturii etc.), apar puncte de vedere foarte diferite, la o extremă fiind reducerea lui la o „concesie făcută modei" (A. L. Kroeber), iar la cealaltă încercarea de a interpreta dialectica marxistă din perspectiva analizei structurale (L. Althusser). De-abia a apucat să-și proiecteze fasciculele de lumină asupra miturilor, și structuralismul s-a găsit el însuși proiectat de o literatură abundentă în galeria unei noi serii de mituri. „Un panaceu universal!" vor spune unii. „Un nume nou pentru lucruri vechi", vor răspunde alții. *Quid novi?*

O explicație a situației s-ar afla, poate, în faptul că structuralismul exprimă tendința pronunțată a științei contemporane spre formalizare și matematizare, spre găsirea unui limbaj și a unor metode cît mai exacte, cît mai riguroase. De aceea, o carte de axiologie marxistă și-ar trăda finalitatea dacă n-ar acorda importanță orientărilor și tendințelor din metodologia și epistemologia contemporană înglobate în denumirea generică de *structuralism*, cu atît mai mult cu cît ele au reanimat pretutindeni interesul pentru studiul operei lui Marx, recunoscut ca adevăratul deschizător de drum al analizei structurale în domeniul științelor sociale. Marx se profilează ca primul gînditor care a utilizat concomitent o metodă structurală și istorică, un structuralism genetic, apt să depășească alternativa care creează numeroase dificultăți curentelor nemarxiste contemporane: „structură fără istorie" sau „istorie fără structură". Iată de ce, încercînd să fructificăm în analiza axiologică achizițiile metodologice ale structuralismului, ne angajăm direct în una din cele mai pasionante dezbateri ideologice contemporane. Și, totodată, punem în evidență o dimensiune esențială a dialecticii materialiste, pentru care analiza structurală (în unitate cu cea genetică) face parte integrantă din metodologia ei suplă și riguroasă.

Structuralismul actual constituie o reacție împotriva unei însumări de traumatisme care au dereglat vechile instrumente de bord ale științelor umane. El marchează refuzul de a accepta ultima întruchipare a fatalității: arbitrarul. El este riposta legitimă în fața ideii că obiectul științelor umane ar putea fi sesizat nemijlocit la nivelul reprezentării. El deplasează analiza pertinentă în științele umane la nivelul constelației de raporturi care prezidează funcționarea unei totalități, mai precis la nivelul sistemelor de semne prin care transmiterea unui cod printr-o rețea de comunicație devine posibilă. În fond, cei care în numele „respectului pentru om" (cuvîntul „om" este scris uneori cu majuscule spre a masca penuria argumentației) sau în numele „dragostei pentru științele umane" își îndreaptă tirul ucigător în direcția structuralismului ajung în situația care ar pu-

tea fi sugestiv caracterizată printr-o butadă a lui Oscar Wilde: „Ucid ceea ce iubesc". Și aceasta pentru că structuralismul (și nu criticii săi) introduce în științele umane o excepțională rigoare, datorată înaltului grad de formalizare, eliminării referințelor la subiect, la experiența trăită. Structuralismul triumfă deplin ori de cîte ori poate opera asupra unui corpus de fenomene prealabil constituit, reductibil la un sistem de semne, reușind să inventarieze elementele și unitățile sale, să le plaseze în raporturi de opoziție (de preferință binară) și să stabilească (apelînd la procedee strict raționale, matematice sau logico-matematice), o algebră, o schemă combinatorie a acestor elemente și cupluri de opoziție. În acest mod, structuralismul implică o epistemologie a modelului care renunță la punctul de vedere empirist, căci structura nu este sesizabilă la nivelul relațiilor imediate între fenomene, ci este construită de rațiune deasupra aparențelor, deasupra reprezentărilor și trăirilor imediate ale conștiinței. Astfel, metoda structurală, prin excelență analitică și totalizatoare, permite, pe de o parte, surmontarea tradiționalei opoziții dintre descriere și explicație, iar pe de altă parte depășirea tradiționalei opoziții dintre atomism și organicism, căutînd explicații prin dezvăluirea constelației interne de raporturi care dau semnificație atît totalității, cît și fiecărui element component. Ea dezvăluie conexiunea internă, raporturile dintre elementele componente și subansamblurile unei totalități, disociind raporturile fundamentale de cele subordonate, numai primele constituind structura în sensul autentic al cuvîntului. Este drept că, pentru a descoperi invarianții (adică pentru a pătrunde esența), metoda structurală neglijează istoria și „închide" structura, dar aceasta este o „închidere" doar în raport cu altă structură sau cu un anumit cadru de referință. Abordarea structuralistă dă, în acest mod, un fundament științific metodei comparativiste (prin luarea în considerare și găsirea invarianților care explică variația deosebirilor), marcînd un pas important pe linia unificării terminologice a științelor sociale și un pas decisiv pe linia dimistificării conceptualizării academiste și moralizatoare care a înăbușit în trecut,

prin retorism și impresionism, discursul în științele umane. Ea introduce disciplină și rigoare intelectuală, chiar dacă absolutizarea ei (datorită ignorării dialecticii) antrenează riscul înlăturării concepției istoriste, prin transformarea unei reducții *operaționale* într-o reducție *ontologică* și a unui postulat *metodologic* (separarea sincronicului de diacronic și a conceptului de experiență trăită într-un postulat *metafizic)* conform căruia structura exclude definitiv și absolut principiul istorismului și raportarea la subiectivitatea umană). Într-un asemenea caz se realizează trecerea ilegitimă de la o *metodă* fertilă la o *filozofie* a raționalismului ultraformalist, neoeleatic și a „antiumanismului teoretic". O asemenea doctrină, deși — ca și pozitivismul — evită să se prezinte ca o filozofie, este de fapt o filozofie autentică, apropiată de neopozitivism prin proclamarea unei arhitecturi imobile a conceptelor, prin excluderea totală a subiectivității, a istorismului, a valorilor, a transcendenței, prin reducerea omului la un simplu obiectiv epuizabil prin hieratismul glacial al unor formule și coduri abstracte, care neglijează atît subiectivitatea umană, cît și contextul social și istoric al practicii umane. J. M. Domenach remarcă, pe drept cuvînt, că principalul pericol pentru structuralism este structuralismul, în sensul că structuralismul ca metodă eșuează atunci și acolo unde este autonomizat în ideologie. Și aceasta deoarece, oricît ar părea de paradoxal, erijat în doctrină filozofică, structuralismul merge în sensul interpretărilor dogmatice pe care le combate. Negînd sensul, negînd autodinamismul, structuralismul ajunge la un fel de dogmatism al interdicțiilor, la justificarea structurilor existente, la contestarea unui sens al istoriei umane și al valorilor umane, la opacitate față de orice progres (pe care, neputîndu-l explica, nici nu-l admite), la nihilism axiologic.

Într-un mod paradoxal, structuralismul este concomitent Cainul și Abelul axiologiei. Erijat la rang de filozofie, el încearcă să ucidă axiologia cu armele deghizate ale totalitarismului conceptual și ale unui raționalism ultraformalist. Prin virtuțile sale metodologice însă, el oferă un neprețuit sprijin axiologiei în realizarea aspi-

rațiilor ei spre rigoare științifică. Și, implicit, o cale pentru ceea ce ne-am permis să numim „reevaluarea valorii".

Sprijinim afirmația că metoda structurală se poate aplica fertil în investigarea valorilor pe mai multe argumente : 1) metoda structurală se aplică oricăror sisteme de *semne*, descoperind „codul" și, prin aceasta, *semnificația* lor ; or, valorile reprezintă *semnificații umane* pe care le vehiculează *semnele* cu privire la dezirabilitatea și atracția umană, legate de satisfacerea unor trebuințe, unor nevoi. 2) metoda structurală are drept categorie fundamentală *relația*, postulînd primatul relației față de termenii ei ; or, valoarea este *relație* și poate fi tratată ca un invariant ipotetic față de termenii ei. 3) metoda structurală „sondează" constelații de raporturi *latente*, modele extrasensibile ; or, valoarea constituie semnificația latentă și orientarea unui edificiu, nu edificiul însuși. 4) metoda structurală exclude abordarea atomistică și implică tratarea structurii ca *totalitate ;* or, valoarea este o *totalitate* cu un sens general nedecompozabil într-o multitudine de scopuri parțiale. 5) metoda structurală presupune trecerea de la operații la reglări, ceea ce corespunde trecerii de la individual la *interindividual ;* or, domeniul valorilor este prin excelență un domeniu relațional, totalizator și *interindividual.* 6) valoarea și structura apar ca aspecte inseparabile ale tuturor conduitelor umane, căci valoarea este structurată și structurantă, iar structura are sens, are un „halo" valoric.

În încercarea de a aplica metoda structurală în investigarea domeniului valorilor ne delimităm în mod deliberat de cei care identifică structura cu valoarea. Cunoașterea structurilor nu epuizează cunoașterea valorilor, cu atît mai mult cu cît în sfera axiologicului nu întîlnim decît structuri „deschise". Dar sîntem potrivnici statuării unui abis metafizic între structuri „raționale", pe de o parte, și valori „inefabile", pe de altă parte. Cunoașterea structurilor semnificante, deși nu constituie decît un prim pas spre cunoașterea valorilor (aceasta implicînd o „ieșire" în afara structurilor, o raportare a imanenței la transcendență), mijlocește „acce-

sul" spre valoare, căci valoarea este structurantă și structurată de praxis.

Conform principiilor teoriei generale a sistemelor, raportul dintre structură și valoare în studiul operei de artă, spre exemplu, este extrem de complex. Valoarea este implicată în structură, dar structura operei nu este decît suportul și cadrul funcțional al valorii ei. Opera de artă *ca structură*, deși implică o mișcare internă, apare cercetătorului ca un subsistem închis de raporturi. Pentru a cerceta structura unei opere, considerăm opera un sistem de semne și încercăm să surprindem logica internă a sistemului, făcînd abstracție de subiectul creator, de istoricitatea mijloacelor de expresie utilizate, de contextul social al creației și al receptării. Opera de artă *ca valoare* constituie însă un subsistem „deschis", articulat pe fluxul unor transformări diacronice și tradus în conștiința subiectului într-un limbaj aparte, însoțit de justificări intenționale. De aceea, studiul structurii constituie o premisă și un moment indispensabil al investigării valorii, dar nu epuizează studiul valorii, care implică racordarea operei în circuitul social (din care a fost abstrasă vremelnic din considerente pur metodologice), printr-un fel de mutație structurală aptă să integreze în cuprinsul analizei subiectul-receptor, istoricitatea, contextul social, relația complexă creator-operă-public. De abia la acest nivel al analizei, *semnificanții* (identificați prin analiza structurii) pot fi puși în raport cu *semnificația,* care niciodată nu poate fi o semnificație intrinsecă *(pentru sine),* ci este o semnificație *în sine* și *pentru altul* (pentru o comunitate umană istoricește constituită). Pentru a surprinde valoarea, trecem deci prin momentul abstract al analizei structurale, dar îl depășim printr-o reîntoarcere la om, la istorie, la societate. După ce am făcut abstracție de actul producerii și de producător pentru a cunoaște opera, cunoaștem raportul om-operă revenind la om printr-o amplificare a potențelor noastre cognitive, a lucidității și responsabilității.

Aplicarea metodei structurale în axiologie deschide astfel perspectiva înțelegerii valorilor ca *totalități* (pornind nu de la pulverizarea în elemente disparate pentru

reconstituirea scopului, ci, invers, de la găsirea unui cadru funcţional totalizator de referinţă). Ea este importantă îndeosebi pentru că *înlătură psihologizarea subiectului*, îndrumîndu-ne demersul cognitiv nu spre „trăit" *(vécu)*, ci spre obiect. Cînd Cl. Lévi-Strauss sau M. Foucault argumentează că omul nu este în om, te simţi — ca marxist — pe un teritoriu familiar, căci sensul profund al tezelor lui Marx asupra lui Feuerbach este tocmai acesta : esenţa umană nu este o abstracţie inerentă individului izolat, ci ansamblul relaţiilor sociale. Aplicarea metodei structurale implică însă o serie de exigenţe metodologice speciale în axiologie, întrucît valoarea este o *totalitate* de alt ordin faţă de alte structuri semnificante, fiind un ansamblu structurat care se constituie *prin* om şi *pentru* om, o totalitate virtual *dinamică* (şi nu statică), un eveniment *deschis* articulat pe o discontinuitate evolutivă printre alte ansambluri. De aceea, cercetarea universului axiologic prin procedeele atît de riguroase pe care le oferă metoda structurală, presupune nu numai explicarea *echilibrului sincronic* (reglări şi autoreglări), ci şi a *transformărilor diacronice* (producerea de noi structuri), precum şi a *schimburilor* (de la o structură la alta).

Structura valorii este un sistem deschis, care se conservă în cadrul unui flux de schimbări cu exteriorul şi comportă o *funcţionare* (producere, schimburi, echilibrări progresive). Ea exprimă (prin hotărîri sau alegeri) transformările ce o caracterizează. „Funcţionarea" valorii cuprinde un ansamblu de însuşiri *integrate* şi este *orientată* spre realizarea unui scop, cu alte cuvinte comportă un ciclu care se închide asupra lui însuşi, în măsura în care elementele sale — deşi se „alimentează" din afară — se întreţin prin interacţiune. O structură axiologică — de pildă un act moral — poate fi descrisă *static*, deoarece se conservă în ciuda activităţii perpetue, dar ea este în principiu *dinamică*, deoarece constituie forma mai mult sau mai puţin stabilă a unor transformări continue. Esenţa operei de artă, de asemenea, nu este reductibilă la o constelaţie de raporturi, în afara relevării accentului axiologic interior al acestuia, care

constituie structura (îi conferă organicitate) şi se constituie prin ea *.

Apare astfel posibilitatea de a evita, prin însăşi exigenţele interne ale demersului ştiinţific, falsa alternativă : sau transcendenţa platoniciană a valorilor asupra existenţei, sau imanenţa hegeliană a valorilor în existenţă. Valorile sînt *imanente*. Nu în sensul pur logic, spiritualist. Valorile *se trăiesc, se probează*. Pe această linie, sînt mereu actuale contribuţiile *şcolii austriece* (Brentano, Meinong, von Ehrenfels etc.) la înlăturarea prejudecăţilor intelectualiste, la reabilitarea „drepturilor" afectivităţii în experienţa valorii. După cum, reproşînd şcolii *psihanalitice* confundarea motivaţiei valorilor cu justificarea valorilor şi a moralei descriptive cu cea prescriptivă, nu putem să nu recunoaştem meritul ei în subminarea concepţiei spiritualiste despre om ca entitate abstractă, înlocuirea omului — „spirit pur" prin omul *ca întreg* (ca totalitate), ca *fiinţă pasională*. Procesele mentale şi conduita umană implică în primul rînd *sensul*, orientarea spre ceva în raport cu un „nod" de reprezentări, plăsmuiri, idei, modele, scheme, proiecte, intenţii. Deşi înrădăcinate în conştiinţă, valorile se resimt întotdeauna ca o chemare a *transcendenţei*, ca o chemare a ceva din afară (sete de frumos, imperativ moral etc.). Depăşirea naturii prin cultură este adevărata transcendenţă a omului, care şi-a găsit o expresie hipertrofiată şi alienată în ideea de transcendenţă divină. Metoda structurală permite surprinderea acestei semnificaţii laice a transcendenţei prin înlocuirea tradiţionalei dualităţi etnografice printr-o concepţie ternară („natură-societate-cultură") asupra condiţiei umane, în care ultimul termen este susceptibil a fi abordat prin prisma modelului structural al teoriei comunicaţiei.

* Muzica serială este o creaţie în care constelaţii tonale, implicînd pluralităţi de relaţii posibile, înlocuiesc sistemul unitar de relaţii armonice, ce defineau spiritul *muzical* al secolelor XVIII—XIX. Dar ea ar deveni un nonsens fără a se susţine printr-o intenţionalitate axiologică, tot aşa cum, de pildă, pictura lui Vasarely pune rigoarea construcţiei geometrice în slujba armoniei ideale şi a unei aspiraţii spre totalitate străbătută de un fior al contemplării sublimului.

Implicînd unitatea imanenței și transcendenței, valorile nu pot fi supuse unei tratări structurale obișnuite a sistemelor „închise". În locul limbajului utilizat pentru descrierile structurilor în termeni formalizabili sau matematizabili (în termeni de „rețele" la Cl. Lévi-Strauss, de „monoizi" la Chomski, de scheme aleatorii sau cibernetice), aceleași structuri se pot prezenta și într-un alt limbaj, pot fi traduse în însăși conștiința subiectului (ca structuri de rudenie, structuri morale și juridice etc.), în cadrul unor raționamente ce se exprimă în limbajul verbal obișnuit, însoțite de justificări *intenționale* (regulile și normele fiind traduse prin impresii de necesitate logică). Chiar modificările în comportamentul subiectului corespund (după cum arată J. Piaget) *încheierii* unei structuri, aceasta traducîndu-se în *conștiință* printr-un sentiment de obligație (necesitate normativă) și în *comportament* prin supunere față de reguli. Nu există deci o opoziție fatidică între *a înțelege* și *a explica,* așa cum o statua W. Dilthey. Și aceasta pentru că, grație analizei structurale, putem azi da o definiție riguros științifică conceptului de „înțelegere" (sau „comprehensiune"). Valorile, într-adevăr, se cer a fi nu numai explicate, ci și înțelese. Dar înțelegerea nu înseamnă intuiție afectivă, simpatie sau empatie, ca ceva opus explicării. Intuiția afectivă, simpatia, empatia sînt doar condiții exterioare ale unei operații intelectuale de degajare a *semnificației* experienței trăite prin raportare la structurile realului, operație definibilă riguros ca descriere a relațiilor esențiale care leagă elementele unei structuri pentru punerea în lumină a funcției ei optime. Desigur, înțelegerea este o modalitate de studiere a structurilor axiologice nu din exterior, ci din perspectiva unui individ care face parte din ea și ia progresiv cunoștință de raporturile sale cu lumea, dar nu în orice manieră, ci într-o modalitate științifică, pozitivă. Împreună cu Lucien Goldmann putem defini comprehensiunea ca descriere a stărilor de echilibru către care tind procesele sociale particulare și încercare de a explica de ce în interiorul unei structuri de ansamblu aceste structuri particulare prezintă o valoare funcțională optimă. Din această perspectivă explicația nu mai este un

proces radical diferit de comprehensiune; dimpotrivă, funcționalitatea optimă reliefată prin comprehensiune constituie un element al explicării *semnificației* axiologice manifestate *în* și *prin* intermediul unor structuri inteligibile.

Preocuparea pentru o analiză concomitent structurală și genetică a valorilor deschide astfel o cale spre elaborarea unei *teorii a semnificației umane*. Însemnătatea acesteia pentru explorarea, cu rigoare științifică, a condiției umane, este greu de subestimat.

După cum sublinia Marx, „realitatea obiectivă îi apare omului în societate peste tot ca realitate a forțelor esențiale umane". În procesul activității practice, obiectele din natură, ca și cele făurite de om, dobîndesc — pe fundalul însușirilor lor intrinseci, independente de aprecierea umană — o *semnificație umană*, cu alte cuvinte, capacitatea de a răspunde, într-un fel sau altul, necesităților, dorințelor și aspirațiilor (etice, politice, estetice etc.) ale comunităților umane. Valorile sînt acelea care oferă criterii de ordonare și ierarhizare a țelurilor, de stabilire a raporturilor dintre scopuri și mijloacele realizării lor. Ele dau sens activității creatoare a omului și dau semnificație produselor acestei activități în raport cu realizarea unui „proiect" uman.

Procesul cunoașterii valorilor (care trebuie delimitat de cel al creării valorilor) implică tocmai descoperirea *semnificației umane* incluse în obiecte, însușiri, relații, ca rezultat al practicii umane social-istorice. Idealismul antropologic, în diferitele lui ipostaze, a încețoșat cărările anevoioase ale unei asemenea investigații, dar aceasta nu legitimează nicidecum interdicțiile pozitiviste privind elaborarea unei *teorii a semnificației umane*. Respingînd modul în care a soluționat această problemă *fenomenologia* (pentru care semnificația emană de la un subiect transcendental), *existențialismul* (care o consideră drept expresie a unei libertăți absolute), *personalismul* (pentru care semnificația este o emanație a unei persoane transcendente) sau *psihanaliza* (care o grefează pe un libido etern, supraistoric), nu pu-

tem respinge *problema*. De altfel, însăşi metodologia marxistă ne obligă să considerăm că omul nu este un produs mecanic al condiţiilor sale de existenţă, că nu-l putem trata ca „subiect" al activităţii sale creatoare fără a-i înţelege *semnificaţiile* conduitei sale. Explicînd geneza valorilor prin practica socială şi dezvăluind — prin finalitatea care le este inerentă — mişcarea lor relativ autonomă faţă de structurile sociale ce le condiţionează, axiologia marxistă poate elabora o *teorie a semnificaţiei umane* care să analizeze mesajul uman conservat şi transmis prin diferite „limbaje", precum şi procesul realizării valorilor ca finalitate a activităţii creatoare a omului, ca obiectiv al proiectelor umane.

O reevaluare a valorii şi o renovare a axiologiei presupun, din această perspectivă, apelul explicit la *semiotică*, la teoria generală a semnelor.

Valorile nu sînt entităţi senzorial-perceptibile, ci semnificaţii cristalizate şi comunicate prin diferite sisteme de semne, prin limbaje care se cer interpretate, decodificate. Semnele sînt obiecte perceptibile, produse de om, care, graţie proprietăţilor lor particulare, pot evoca subiectului receptor gînduri, imagini, judecăţi, aprecieri determinate despre alte obiecte decît ele. Fie că sînt iconice sau convenţionale, verbale sau nonverbale, semnele sînt întotdeauna elemente de referinţă fizic *prezente*, care, articulate în sisteme, retrimit direct la *trecut* sau la *viitor*, în orice caz desemnează un alt element de referinţă, eveniment sau obiect care posedă *semnificaţie* pentru om. Semnul, prin el însuşi, nu este mesaj; *sensul* pe care-l exprimă şi *semnificaţia* pe care o desemnează implică un proces dialectic de acţiune-comunicare, de interpretare a semnelor pe baza unui cod istoriceşte şi socialmente determinat. Corelarea semnelor cu anumite semnificaţii este, de aceea, un proces istoric şi social, studiat de semiotică în contextul acţiunii umane. Semnele pot trimite la trecut (urma unui animal, raza de lumină plecată de la o stea de miliarde de ani), dar *semnificaţia* lor ne conduce întotdeauna spre viitor (cum să vînăm un animal, cum să explicăm procesele cosmice), acţiunile noastre organizîndu-se prin anticiparea, pe baza semnelor din trecut, a unor aspecte pre-

zente în experiență care ne pot orienta în viitor. Procesul de semioză, adică procesul prin care se manifestă funcția de comunicare a semnului apare, în lumina cercetărilor lui Ch. W. Morris, ca o determinație fundamentală a practicii umane social-istorice în cadrul căreia omul descoperă semnificațiile realității obiective și ale propriului său comportament angajat în acțiuni, relații și instituții sociale.

Omul este, prin excelență, o ființă care acționează. Dar acțiunea umană este o acțiune ce vizează scopuri determinate, grație adeziunii agentului la anumite valori. Semnele utilizate ca „mediatori" ai acțiunii îndeplinesc, de aceea, pe lîngă o funcție informațional-designativă (desemnînd proprietăți ale obiectului și ambianței acțiunii), o funcție prescriptivă (indicînd, în raport cu scopul urmărit, reacțiile de răspuns care pot conduce la anumite consecințe) și, în corelație cu acestea, o funcție evaluativă. Morris chiar disociază, în procesul comunicării, o clasă de semne aparte (așa-numita clasă a „appraisor-ilor", deosebită de „designatori", „prescriptori" și „functori"), cuprinzînd semne utilizate pentru a-i determina pe receptori să atribuie unor stări de fapt, lucruri, trebuințe sau idei valoarea referențială acordată acestora de către emițător. Aceste semne, cărora, de regulă, li se asociază mesaje ectosemantice, nealgoritmizabile, necodificabile în termeni exclusiv logici, deschid calea spre o convergență a cercetărilor semiotice și axiologice. Teoria generală a semnelor (semiotica) și teoria generală a valorilor (axiologia) se intersectează în studiul semnelor utilizate în cadrul comportamentului uman care urmărește scopuri determinate. Ele „se intersectează" îndeosebi în studiul comportamentului preferențial întemeiat pe semne evaluative și prescriptive, integrînd *„valoarea"* ca un concept-cheie într-o teorie de ansamblu a semnificației umane.

Pentru axiologie au relevanță îndeosebi acele semne cărora li se poate atribui semnificație în raport cu opțiunile preferențiale ale omului și care „transmit" de la emițător la receptor o informație asociată cu o evaluare (deci cu o „tonalizare" afectiv-atitudinală) în raport cu o anumită finalitate. Valorile sînt „obiectivate" prin

semne (iconice sau convenționale), sînt transmise cu ajutorul semnelor, sînt cunoscute și realizate cu ajutorul semnelor. Din momentul în care tratăm o problemă axiologică în termenii unor sisteme de semne, metoda structurală devine aplicabilă în axiologie și în prim-plan apare problema raportului dintre semnificant și semnificat. Din unghiul de vedere al semioticii, valorile apar numai prin *semnificanți* produși de subiecți-în-context-social și deosebiți de semnificații lor. Dar ele sînt, prin excelență, *semnificații* ale raportului omului cu ambianța sa naturală, socială și culturală. Fiind semnificații, valorile au sens pentru agentul social în măsura în care orientează comportarea sa, o motivează prin comandamente exterioare lui. Dar au și un sens care poate lesne scăpa agentului individual, căci valorile sînt asumate implicit prin „rolul" pe care-l joacă un anumit individ într-o anumită organizare social-culturală. A cerceta valorile nu înseamnă a cerceta cum este omul și cum este lumea, ci a cerceta ce *semnificație* are lumea pentru om, mai precis pentru un om cu trebuințe și idealuri socialmente și istoricește determinate.

În virtutea acestor considerente, putem afirma că valoarea este o *semnificație* pe care o vehiculează semnele cu privire la dezirabilitatea și atracția umană (legate de satisfacerea unor trebuințe, unor nevoi). Descoperirea valorii înseamnă o descoperire a semnificației umane. Crearea valorii înseamnă crearea unei semnificații umane, care dă o nouă dimensiune (și o adîncime ontologică) lucrurilor, transformîndu-le în bunuri culturale. Această semnificație se manifestă numai *prin* structurile care le încorporează și *în cadrul* comunicației ; de aceea valorile nu dobîndesc sens decît după ce au fost decodificate. Degajarea valorilor în așa-numitele „sisteme de semnificație la puterea doua", cum sînt miturile, apare astfel ca un complex proces de decodificare, supus unor exigențe detectabile științific. Se pune astfel în evidență pluralitatea căilor de acces spre valoare. Chiar durerea, greșeala, desperarea, angoasa pot fi, într-un anumit context semiotic, căi de asimilare a unor valori înalte, exprimînd o acuitate a conștiinței, o preocupare pentru semnificația umană a actelor, o tensiune

afectivă susceptibilă a fi dominată și convertită în pozitivitatea valorilor. Valorile concomitent *includ o semnificație* (asupra modului în care anumite obiecte, însușiri, raporturi, acțiuni satisfac trebuințe, dorințe, aspirații umane), dar și *dau semnificație* activității creatoare a omului.

În măsura în care un lucru, inițial neutru pentru subiect, devine obiect al dorinței și scop al acțiunii umane, el dobîndește pentru om o *semnificație*, o relevanță. Dobîndind semnificație, el parcă se detașează de multiplicitatea lucrurilor indiferente din ambianță, ocupînd — în ansamblul raporturilor axiologice ale subiectului la lume — un statut preferențial. Omul conștientizează treptat, sub imperiul praxisului, impulsul la acțiune declanșat de o asemenea relație — concomitent de *semnificare* și de *valorizare* a obiectelor dorinței sale — sub forma motivelor (care interconectează o situație cu o valoare), iar rezultatul acțiunii sale posibile sub forma scopului care va ajunge să orienteze acțiunea. Conștiința nu produce însă o lume de semnificații gata făcute, căci de-abia în procesul comunicării semnificantul întîlnește semnificatul și se constituie pentru ceilalți semnificația obiectelor și actelor. Repetarea unui act valorizator în circumstanțe comparabile nu este o simplă chestiune de mecanisme asociative, ci privește o convergență de semnificații datorate, în ultimă instanță, cerințelor praxisului (Marx). De aceea, în cel mai particular sentiment al valorii există ceva tipic, reprezentativ. Cine descoperă o valoare nouă statuează un acord ce poate fi căutat și de ceilalți, pentru că universul valorilor este un univers al semnificațiilor.

Exigențele unei analize de tip structural, aptă să reorganizeze „teritoriul" axiologic în termenii unor raporturi între semnificant și semnificat, ne permit astfel să cercetăm cum se traduc structurile în termeni de conduită umană cu semnificație axiologică. Structurile abstracte se traduc în conștiința subiectului (în măsura în care raționamentele sale se exprimă verbal și sînt însoțite de variate justificări intenționale) prin sentimentul de obligație (sau necesitate normativă) și în comportament prin supunerea față de reguli (conexă adeziunii la anume

valori). O valoare morală care opune o acțiune — judecată ca bună — altor acțiuni considerate rele sau indiferente se referă necesarmente la un sistem de reguli (sau de norme). Normele se caracterizează prin obligații, apărînd sub jurisdicția unui determinism specific. Obligația poate fi onorată sau încălcată, în timp ce un determinism cauzal „constrînge", dar nu „obligă" în sens normativ (neadmițînd excepții decît cu titlul de variații aleatorii). Dar în lumina contribuției pe care o poate aduce axiologia la elaborarea unei teorii a semnificației umane, raportul dintre valori, norme și semne apare extrem de complex. Dintr-un anumit punct de vedere, independența valorilor în raport cu normele — susținută încă de Scheler — își găsește o confirmare. Valorile intervin în procesul complex de trecere de la spontaneitate la reciprocitate normativă. Și, întrucît valorile — deși funcționează purtînd amprenta unui context istoric — n-au semnificație decît din punct de vedere sincronic (independent de conexiunea lor cu anumite norme, dar în raport necesar cu structura individuală sau colectivă), devine posibilă o axiologie (teorie generală a valorilor) construită nu prin reflecții filozofice *apriori*, ci *aposteriori*, bazate deci pe studiul interconexiunilor spontane impuse de desfășurarea cercetării în științele umane, pe ceea ce Jean Piaget numește atît de sugestiv „mecanismele lor comune".

Prin urmare, dacă multiplele doctrine structuraliste s-au dovedit caduce, metoda structurală se dovedește viabilă chiar în cîmpul teoretic al axiologiei (atît de hulit de structuraliștii doctrinari !). Ea intră aci inevitabil în conexiune cu cercetările genetice și funcționale, susține construcția unei teorii cuprinzătoare a semnificației umane, aspirînd mereu spre noi „deschideri" și noi „sinteze", tocmai în virtutea faptului că îi este proprie o dialectică imanentă.

Aplicarea metodei structurale în axiologie poate stîrni totuși justificate nedumeriri și suspiciuni. Este un fapt notoriu că, pînă acum, succesele uimitoare ale structuralismului în explicarea raporturilor matrimoniale sau miturilor au fost dublate de rezultate cu totul neconvin-

gătoare în explicarea raporturilor politice sau morale. Se ridică legitima întrebare: este modelul structuralist, strălucit utilizat de Lévi-Strauss în investigațiile sale etnologice aplicabil și în axiologie?

Claude Lévi-Strauss operează în etnologie cu un model care are... defectele calităților sale. Toate explicațiile sale au fost posibile datorită unei distincții nete între *structuri de cod* și *structuri de rețea*. Întrucît orice sistem de comunicare presupune o clasă de obiecte comunicabile, un ansamblu de mesaje și un ansamblu de canale între „emițător" și „receptor" (prin care mesajele sînt schimbate), Lévi-Strauss distinge net regulile care guvernează exclusiv ansamblul de *mesaje* („structuri de cod") de regulile care generează exclusiv un ansamblu de *schimburi* („structuri de rețea"). Antropologia structurală a lui Lévi-Strauss pleacă de la ipoteza că sistemele socioculturale sînt guvernate *sau* de structuri de cod (în cazul miturilor de exemplu, întrucît „canalele" nu influențează asupra „mesajelor"), *sau* de structuri de rețea (ca, de pildă, în cazul schimburilor matrimoniale, unde „rețelele" schimburilor nu sînt influențate de conținutul comunicării). Modelul construit reduce de fapt *comunicația* la *limbaj*. Este același model prin care putem explica și telegrafia, ca sistem de comunicație cu un cod absolut distinct de rețea. Tocmai prin reducerea modelului de comunicație la cel de limbaj se explică, credem, incapacitatea structuralismului de a mai obține rezultate fructuoase în zona politicului, eticului sau esteticului. Chiar într-un cod atît de simplu cum este cel al politeței, nu mai avem un ansamblu de mesaje independente de situațiile comunicării: ceea ce se comunică este intim corelat cu situația comunicării. În comunicarea artistică *ce*-ul și *cum*-ul sînt greu disociabile, întrucît orice modificare a „rețelei" schimbă „codul" estetic, după cum „codul" afectează „rețeaua". În sfera politicului, mesajele transmise nu pot fi analizate absolut independent de semnele utilizate și de condițiile comunicării. Prin urmare, nu toate sistemele socioculturale funcționează după modelul telegrafului. Pornind de aci, se impune o *generalizare a noțiunii de sistem de comunicație*. Există nu un singur sistem de comunicație, ci

două sisteme de comunicație distincte. Pe lîngă *sisteme de cod SAU de rețea există sisteme de cod ȘI de rețea.* Obstacolele pe care le întîmpină structuralismul în explicarea unor sisteme socioculturale cu un pronunțat caracter axiologic (pe care de fapt le exclude tacit din raza sa de acțiune) ar putea fi deci depășite nu prin construirea unor modele mai complexe, ci prin construirea unor modele *diferite* de acelea utilizate azi în studiul structuralist al limbajului sau înrudirii.

Nu putem interpreta adecvat semnificația axiologică a unei opere de artă dacă nu ne sprijinim pe ipoteza că structura operei de artă este o *structură de cod ȘI de rețea.* În poezie, de exemplu, felul *cum* spui are aceeași importanță cu *ce* spui. Comunicația estetică este cu precădere expresivă. Poetul gîndește concomitent *ce*-ul și *cum*-ul, iar expresia dă valoare poeziei, căci aci comunicantul parcă se contopește cu comunicatul, formînd o singură entitate. Solomon Marcus, asociind unui limbaj liric o structură de valorificare (care introduce anumite restricții în mulțimea semnificațiilor asociate unei fapte date), a explicat riguros „miracolul" sesizării unei fraze lirice, caracterul ei de unicat, absența sinonimiei. În comunicația literar-artistică, laturii strict informaționale a mesajului i se asociază elemente de structurare a cuvintelor și a combinațiilor de cuvinte (accente emoționale, asocierea anumitor trăiri actuale sau înmagazinate în „memoria" receptorului), care sînt *ireductibile* la reguli logice, în sensul că nu sînt integral traductibile logic. În principiile de codificare a mesajelor ectosemantice artistice intervin semnificații metaforice, proiecții simpatetice și empatice, după cum intervine și o modalitate de „codificare" a informației (selectiv și evaluativ) în raport cu o anumită intenționalitate localizată în modelul ideal al operei. Avem de-a face deci cu o comunicație în care elementul emoțional și cel atitudinal sînt prevalente și în care semnele-simboluri sînt combinate activ în procesul receptării cu semnificația emoțional-atitudinală elaborată în cursul practicii sociale și servind comunicării. Apare aci o anumită semnificație manifestată în însăși trăirea emoțională, un fel de „informație

axiologică", care corespunde semnificației (apreciative) atribuite unei anumite structurări a materialului empiric.

Reluînd analiza blagiană a ultimelor două versuri din poezia lui Eminescu *Peste vîrfuri* („Mai suna-vei dulce corn, / Pentru mine vreodată ?"), constatăm că aceste versuri cuprind o insubstituibilă exclamație întrebătoare, menită să dea expresie unor stări de lină melancolie. Aceste versuri mai cuprind o vibrantă expresie emoțională a șovăitoarei întrebări și nedumeriri a poetului cu privire la durata firului vieții sale. Dacă am recurge la o substituire (de exemplu prin versurile : Vei mai cînta vreodată, / Dulce bucium pentru mine ?), nu este greu să observăm că, deși logic echivalentă cu prima, nu este estetic echivalentă, ca atare nu poate înlocui versurile poetului. Imaginea artistică transmite întotdeauna un *sistem de semnificații* compatibile cu conștiința existenței valorilor. Semnificanții verbali sînt articulați în structuri specifice care ne conduc spre o lume în care „realul este mai adevărat decît vizibilul", spre o lume a valorilor. Cuvintele nu mai sînt o simplă rețea indiferentă față de codul transmis, ci influențează activ codul (mesajul), după cum codul, la rîndul lui, influențează rețeaua. Fiind asociate unor *structuri de cod și de rețea*, valorile estetice sînt atît de strîns aderente față de suportul lor, încît orice înlocuire sau modificare neînsemnată a acestuia suprimă sau modifică valoarea respectivă. De aceea, în artă, conținutul de idei al unei opere nu poate fi prețuit decît în *forma* lui artistică, iar rezervele față de conținut au sens doar dacă sînt reperate în însăși forma artistică, în implicația reciprocă a lui *ce* și a lui *cum*. Predilecția manifestă pentru obiectele-mașini, pentru oameni confecționați din angrenaje, tuburi, cilindri, pistoane, biele sau rulmenți, constatabilă la unii pictori sau sculptori contemporani, nu are nimic blamabil în sine. Transformarea omului din carne și oase într-unul din metal poate semnifica coexistența posibilă a două lumi străine (ca la americanul Schamberg, unde mașinile parcă fac parte integrantă din peisajul obișnuit, avînd aspectul liniștit și liniștitor al copiilor din tablourile de duminică) sau poate semnifica transfor-

marea unei lumi în cealaltă, a lumii subiectului într-o lume a obiectelor depersonalizate. Chiar în acest ultim caz, forța opresivă reificatoare a tehnicii poate fi exaltată (ca în *Avionul Swissair* al lui Hans Erni) sau poate fi reprobată în numele unor valori morale superioare, ca în *Parade amoureuse* ale lui Fr. Picabia, titlul unui mult discutat tablou care înfățișează o curioasă mașină, compusă din roți, cilindri, biele, rulmenți, colorată în anumite locuri de un galben viu și sugerînd vag un bărbat și o femeie, o parte activă și o parte pasivă. Mașina lui Picabia ne face să rîdem dureros. Și ne face să rîdem pentru că, așa cum remarca încă Bergson, comicul nu există decît atunci cînd omul este în cauză, cînd se rupe ritmul vieții lui, caracterizat prin reînnoire constantă, introducîndu-se repetiția și automatismul („du mécanique plaqué sur du vivant"). Mecanizarea omului atinge la Picabia o culme, căci este reprezentată prin semnificanți ce ne trimit spre valorile universului uman, printr-un montaj straniu de mecanisme care repetă fără încetare mișcări mereu identice, dar parcă lipsite de sens. Prin modul în care se structurează ansamblul semnificant exprimă șocant mecanizarea omului într-una din activitățile cel mai puțin susceptibilă de mecanizare, căreia îi știm cu toții inconstanțele, inconștiențele, spontaneitățile, exuberanța. Nimic nu este mai absurd ca această „mașină fără nume" cu o bizară aparență de rafinament și complexitate, dar, în fond, inutilă, curioasă, deși inatacabilă. Este aci inclusă în semnificație (prin însăși structurarea semnificanților) o critică a unui întreg sistem social care pune în mișcare forțe tehnice disproporționate, care și-au pierdut „măsura" și finalitatea lor umană. În acest sens, orice operă de artă este produsul unei conștiințe care dă, în și prin sistemul de semne adoptat, o telegramă sensibilității axiologice a semenilor, cunoscuți sau necunoscuți, contemporani sau încă nenăscuți. Iar responsabilitatea artistului privește însăși „rețeaua de comunicație" aleasă, care afectează „mesajul". În artă, structurile transmițătoare de semnificații sînt structuri de cod ȘI de rețea.

Prin ele, opera de artă transmite — cu sensuri obsesive — un chip de raportare axiologică la lume, în prelungirea căruia se constituie interpretările active ale „receptorilor". Structura însăși (de cod și de rețea) trimite spre semnificații, dar corelația semnelor cu anumite semnificații este un proces istoric și social. Inovațiile de limbaj — inevitabile — sînt limitate de funcția de comunicare : elementele novatoare dobîndesc funcția de comunicare doar în cadrul unui mesaj care cuprinde un cuantum de informații cu semnificație funcțional-echivalentă pentru receptor și emițător. Prin receptarea operei de privitor, auditor sau cititor, un semnificat trece dincolo de semnele care-l conservă, dintr-o conștiință în alta. Acesta este, de fapt, mesajul artei, care, datorită unui transfer de semnificații, trezește în cugete variate ecouri și acționează chiar după ce contactul nemijlocit cu opera de artă a încetat, semnele artistice determinînd — prin modul în care sînt percepute, trăite și înțelese în funcție de contextul social — modele de reacție valorică, emoțional-atitudinală față de viață. *Semnificația* transmisă prin sistemul de semne ce constituie opera nu este independentă de felul structurii artistice. Această structură (de cod *ȘI* de rețea) este purtătoarea semnificației ei, implicit a valorii ei reflectorii și expresive, istoricește constituită în procesul social al comunicării. Dar, dacă ar dispărea observatorii (receptorii) înzestrați cu sensibilitate axiologică (estetică), opera de artă și-ar pierde funcția de comunicare, implicit semnificația și valoarea. Și tocmai pentru că întreg mesajul operei de artă stă în *transmitere* (și nu în emitere), tocmai pentru că „rețeaua de transmitere" afectează „codul" transmis, *semnificatul* imaginii artistice este întotdeauna polivalent. Conceptul poate semnifica printr-o multitudine de semnificanți (grafici, verbali etc.), avînd în toate cazurile un sens univoc. Imaginea artistică este însă un unicat (reproducerea unei picturi nu este echivalentă cu originalul, care reprezintă ceva unic, irepetabil), dar are o plurivalență de sensuri, ea fiind parcă din nou „*re*creată" de fiecare dată

cînd cineva dotat cu sensibilitate estetică o contemplă. Semnificația operei de artă este practic inepuizabilă, permițîndu-ne mereu să înțelegem și să trăim cu intensitate emoțională raporturile noastre cu lumea, cunoscîndu-ne locul în lumea măsurată cu măsura noastră umană. Arta exprimă emoții prin intermediul semnificației estetice a simbolurilor, iar valoarea estetică este de ordin funcțional, adică depinde de funcția pe care o îndeplinește structura imaginii artistice. Obiectul de artă are valoare pentru subiect în măsura în care are *semnificație existențială* pentru el, în măsura în care semnificatul devine dorit de către om din punctul de vedere al asigurării existenței sale ca om. Evenimente, procese, lucruri pot deveni, în structura totalizatoare a imaginii artistice, semnificanți susceptibili a avea *semnificație* umană (semnificație pentru om), întrucît omul se mișcă într-o lume pentru om, în care fiecare componentă e raportată la el, la condițiile realizării sale ca om, la obiectele cunoașterii și acțiunii sale.

Din perspectiva unei atare înțelegeri a raporturilor structură-semnificație și semnificație-valoare apare incontestabil că judecata de valoare asupra unei opere depinde de structura acesteia. Dar structura operei nu este factorul unic în prelungirea căruia se constituie o judecată de valoare adecvată. Pentru a surprinde semnificația umană și, implicit, *valoarea* operei, trebuie abandonată împărțirea „teritorială" (de altfel necesară metodologic, dar convențională), care rupe artificial opera de creatorul său și de publicul căruia îi este destinată. Considerarea structurilor artistice ca structuri de cod *și* de rețea, dublată de înțelegerea semnificației operei ca rezultînd din și în procesul comunicării, deschide o fertilă pistă pentru a pune într-un *nou* cadru structural problema relației dintre autor și opera sa și a relației operei cu publicul. Valoarea este internă unei opere în măsura în care are cu necesitate suport în structurile ei semnificante, dar nu ne apare ca atare decît în momentul în care este interogată de un „receptator-în-context-social, înzestrat-cu-sensibilitate-axiologică".

„Lectura" unei opere de artă este, de aceea, un complex proces de valorizare, cum a dovedit concludent, prin cercetările sale, Pierre Francastel.

Trecînd dincolo de limitele exemplului de care ne-am slujit, pe baza generalizării noțiunii de *comunicație* (care nu se reduce la limbaj) și a noțiunii de *semnificație* (care nu se reduce la o desemnare informațională, ci include și mesaje ectosemantice), întreaga activitate practică și teoretică de însușire a lumii de către om apare ca un vast proces de *semioză* (prin care se manifestă funcția comunicativă a semnelor), în cursul căruia evenimentele real-obiective și cele făurite de om ajung să dobîndească o semnificație umană. În această accepție, putem vorbi despre o *semnificație umană* a culturii, în ansamblul ei, deoarece prin însăși natura lor faptele de cultură sînt raportate la complexitatea structurală a ființei umane, la problematica existențială. Semnificația nu este a „omului" în general, ci a omului dintr-o anumită societate, a omului care trăiește și creează în condiții istorice date, care poate și trebuie să rezolve — prin cunoaștere, valorizare și acțiune — problemele sale existențiale. Este drept, oamenii, cum remarca Marx, nu-și pun decît problemele pe care le pot rezolva. Dar această rezolvare generează o multitudine de căutări, eforturi, invenții, descoperiri, soluții existențiale. Rezolvările nu sînt automate, liniștite, standardizate, ci implică ciocniri între diferite atitudini — practice și teoretice —, între diferite moduri de raportare valorică la lume. Eflorescența polivalentă a formelor culturii izvorăște din faptul că pentru aceeași problemă sau atitudine existențială sînt posibile mai multe soluții, pe fundalul determinismului social prin excelență suplu și probabilistic. Aplicarea metodei structurale în axiologie nu operează deci o *reducție* a umanului la structuri abstracte sau la obiecte. Dimpotrivă, analiza structurală a „teritoriului" axiologic — doar schițată în rîndurile de față — dezvăluie *ireductibilitatea și locul central* al semnificațiilor și valorilor umane în orice tip de activitate umană.

Putem deci afirma că și în sfera axiologicului, analiza internă și structurală este etapa primă și necesară a cercetării, fără a uita că acest nivel de cunoaștere nu este singurul și că — înțeles adecvat — ne conduce spre depășirea lui dialectică în procesul trecerii de la metoda structurală la o teorie cuprinzătoare a semnificației umane.

De aceea, putem purcede la studiul omului pornind de la studiul operelor umane, fără însă a sacrifica pe altarul produsului atît producătorul, cît și actul producerii. Structura nu este un lucru, o esență detașată de activitatea umană, ci ea are coordonate obiective, care dobîndesc sens prin activitatea umană și a cărei semnificație nu poate fi surprinsă decît prin decodificare în raport cu un model cultural, cu un model uman. Metoda structurală, transformată de cei ce o absolutizează într-o filozofie care opune lumea omului și lumea științei, devine pentru marxiști un instrument eficient pentru o analiză în care cunoașterea și valorizarea, gnoseologicul și axiologicul se armonizează, se interferează și se îmbogățesc reciproc.

Grație unei asemenea metode, raportul dintre *structură* și *valoare* devine inteligibil. Explicația științifică nu mai constă însă în trecerea de la complexitate la simplicitate (proprie atît axiologiei speculative, cît și celei speculativ-reducționiste), ci în substituirea unei complexități mai inteligibile unei alteia care era mai puțin inteligibilă. Cum sublinia Lévi-Strauss, într-o primă etapă, noi observăm datul trăit, îl analizăm în prezent, căutînd să-i surprindem antecedentele istorice pentru a le readuce la suprafață și a le integra într-o totalitate semnificantă, pentru ca apoi această totalitate originală să fie „articulată" de rațiune în alte totalități, astfel încît, înălțată pe cuceririle sale, rațiunea dialectică să zărească noi orizonturi și noi obiecte, fără a pierde însă contactul cu totalitatea trăită care-i servește deopotrivă de scop și de mijloc. *Dialectica structură-valoare* presupune, din această perspectivă, admiterea unor *unități constitutive*, cristalizate în procesul *practicii sociale*, sus-

ceptibile a fi definite în mod neechivoc, în perechi contrastante, pentru ca apoi, cu ajutorul lor, să se elaboreze un *sistem*, care va juca în cursul cercetării rolul de operator sintetic între valoare și fapt, transformîndu-l pe acesta din urmă în *semn*. „Gîndirea trece astfel — după cum remarcă Lévi-Strauss — de la diversitatea empirică la simplitatea conceptuală, apoi de la simplitatea conceptuală la sinteza semnificantă". Cercetarea axiologică poate pătrunde astfel mereu mai departe, în zone în care recea și calma analiză structurală să nu se mai simtă tulburată de întrebările filozofice pe care este obligată să și le pună la fiecare pas cu privire la condiția umană.

Partea a IV-a

HOMO AESTIMANS

Capitolul al 9-lea

PERSPECTIVA AXIOLOGICĂ ÎN FILOZOFIE

Reevaluarea valorii deschide făgaşul elaborării unei teorii multilaterale a omului, explorat în toate dimensiunile sale şi al transformării axiologiei într-o propedeutică a tulburătoarelor căutări în direcţia explicării şi înţelegerii *condiţiei umane.*

Reevaluarea valorii prin fructificarea rezultatelor cercetării ştiinţifice contemporane obligă însă ca ideile şi argumentele atît de eterogene, articulate în cîmpuri problematice diferite, să fie integrate în principiile generale ale sistemului înglobator, depăşind cadrele teoretice iniţiale şi articulîndu-se într-o explicaţie unitară. Cadrul teoretic general pentru cercetarea valorilor nu-l oferă ştiinţa, care rămîne o instanţă exterioară (deşi indispensabilă !) discursului axiologic propriu-zis, ci *filozofia.* Sprijinindu-se pe *praxis,* filozofia poate opera conjugat cu datele ştiinţelor, într-o explicaţie unitară a valorilor, a modului cum funcţionează *în fapt* şi a ordinii umane pe care o instaurează *de drept.* Tocmai prin practică şi în procesul practicii a pătruns în univers o formă de existenţă radical *nouă,* în care semnificaţia ideală, deşi condiţionată structural, permite (şi orientează !) autocrearea şi autodepăşirea omului, în care parcă viitorul (prin scopul urmărit, prin ideal, prin proiect sintetic) influenţează activ asupra creaţiei prezente. Întrucît *această determinaţie ontologică esenţială a umanului este valoarea,* filozofia — chiar sub raportul funcţionalităţii

ei — apare ca *o reflecție metodică asupra totalității activităților, relațiilor și experiențelor umane, prin care încercăm să găsim un sistem de criterii valorice ale acțiunii umane,* răspunzînd la marile întrebări privind destinul omului în raport cu ansamblul universului și cu civilizația făurită de el.

Prin reevaluarea valorii, axiologia conferă un suport științific introducerii unei *perspective axio-centrice* în filozofie. Ea ne apare ca o reacție a filozofiei *omului* împotriva oricărui exces al filozofiei *ideilor* sau al filozofiei *lucrurilor.*

Marx definește filozofia și din perspectivă axiologică, subliniind corelația dintre cognitiv și ideologic, dintre obiectivitate și partinitate, dintre interpretarea totalizatoare și exprimarea unui proiect uman sintetic. În concepția întemeietorului comunismului științific, filozofia vizează un cîmp problematic ivit în acțiunea de transformare a condițiilor de viață a comunității și indivizilor, iar optimizarea acțiunii social-umane se sprijină inevitabil pe cunoaștere, dar implică și *valorizarea,* conjugarea unei vaste sinteze explicative cu o reacție umană, cu o atitudine socialmente și istoricește determinată față de lume.

Pronunțîndu-ne pentru o asemenea perspectivă în abordarea filozofică a condiției umane (menită să includă și să depășească dialectic explicarea pur scientistă) în tratarea omului, ne așezăm deliberat, deși *într-un alt sistem de referință teoretic,* în prelungirea unor tradiții marcante ale gîndirii filozofice românești *, avînd drept exponenți pe *Lucian Blaga* și *D. D. Roșca,* care au ajuns independent și din alte unghiuri de vedere la concluzii foarte apropiate (primul venind dinspre filozofia culturii, iar al doilea dinspre epistemologie și filozofia ști-

* Ne interesează, în acest capitol, exclusiv gînditorii care au impus înțelegerea valorii ca o determinație a statutului ontologic al omului și au legitimat predicația axio-centrică în meditația filozofică asupra condiției umane. Aceasta nu înseamnă că am eluda disputa dintre materialism și idealism sau dintre raționalism și iraționalism în teoria generală a valorii și nici că am contesta necesitatea continuării *ansamblului tendințelor progresiste* din trecutul gîndirii axiologice românești.

Capitolul al 9-lea

PERSPECTIVA AXIOLOGICĂ ÎN FILOZOFIE

Reevaluarea valorii deschide făgașul elaborării unei teorii multilaterale a omului, explorat în toate dimensiunile sale și al transformării axiologiei într-o propedeutică a tulburătoarelor căutări în direcția explicării și înțelegerii *condiției umane*.

Reevaluarea valorii prin fructificarea rezultatelor cercetării științifice contemporane obligă însă ca ideile și argumentele atît de eterogene, articulate în cîmpuri problematice diferite, să fie integrate în principiile generale ale sistemului înglobator, depășind cadrele teoretice inițiale și articulîndu-se într-o explicație unitară. Cadrul teoretic general pentru cercetarea valorilor nu-l oferă știința, care rămîne o instanță exterioară (deși indispensabilă !) discursului axiologic propriu-zis, ci *filozofia*. Sprijinindu-se pe *praxis*, filozofia poate opera conjugat cu datele științelor, într-o explicație unitară a valorilor, a modului cum funcționează *în fapt* și a ordinii umane pe care o instaurează *de drept*. Tocmai prin practică și în procesul practicii a pătruns în univers o formă de existență radical *nouă*, în care semnificația ideală, deși condiționată structural, permite (și orientează !) autocrearea și autodepășirea omului, în care parcă viitorul (prin scopul urmărit, prin ideal, prin proiect sintetic) influențează activ asupra creației prezente. Întrucît *această determinație ontologică esențială a umanului este valoarea*, filozofia — chiar sub raportul funcționalității

ei — apare ca o *reflecție metodică asupra totalității activităților, relațiilor și experiențelor umane, prin care încercăm să găsim un sistem de criterii valorice ale acțiunii umane*, răspunzînd la marile întrebări privind destinul omului în raport cu ansamblul universului și cu civilizația făurită de el.

Prin reevaluarea valorii, axiologia conferă un suport științific introducerii unei *perspective axio-centrice* în filozofie. Ea ne apare ca o reacție a filozofiei *omului* împotriva oricărui exces al filozofiei *ideilor* sau al filozofiei *lucrurilor*.

Marx definește filozofia și din perspectivă axiologică, subliniind corelația dintre cognitiv și ideologic, dintre obiectivitate și partinitate, dintre interpretarea totalizatoare și exprimarea unui proiect uman sintetic. In concepția întemeietorului comunismului științific, filozofia vizează un cîmp problematic ivit în acțiunea de transformare a condițiilor de viață a comunității și indivizilor, iar optimizarea acțiunii social-umane se sprijină inevitabil pe cunoaștere, dar implică și *valorizarea*, conjugarea unei vaste sinteze explicative cu o reacție umană, cu o atitudine socialmente și istoricește determinată față de lume.

Pronunțîndu-ne pentru o asemenea perspectivă în abordarea filozofică a condiției umane (menită să includă și să depășească dialectic explicarea pur scientistă) în tratarea omului, ne așezăm deliberat, deși *într-un alt sistem de referință teoretic*, în prelungirea unor tradiții marcante ale gîndirii filozofice românești *, avînd drept exponenți pe *Lucian Blaga* și *D. D. Roșca*, care au ajuns independent și din alte unghiuri de vedere la concluzii foarte apropiate (primul venind dinspre filozofia culturii, iar al doilea dinspre epistemologie și filozofia ști-

* Ne interesează, în acest capitol, exclusiv gînditorii care au impus înțelegerea valorii ca o determinație a statutului ontologic al omului și au legitimat predicația axio-centrică în meditația filozofică asupra condiției umane. Aceasta nu înseamnă că am eluda disputa dintre materialism și idealism sau dintre raționalism și iraționalism în teoria generală a valorii și nici că am contesta necesitatea continuării *ansamblului tendințelor progresiste* din trecutul gîndirii axiologice românești.

inței). Ei au dovedit mult mai profund decît o făcuse americanul W. M. Urban (1909) că *predicația egocentrică* (pe care se întemeiază întregul idealism subiectiv) este ilicită, dar *predicația axio-centrică* este iminentă, oferind axul unei *„philosophia perennis"*.

Lucian Blaga, în ampla sa lucrare intitulată *Trilogia valorilor* (1939—1942), acordă valorii o semnificație *ontologică*. Distingînd două tipuri de cunoaștere (cunoașterea *paradisiacă* — în care nu intervin decît categoriile obișnuite ale conștiinței — și cunoașterea *luciferică* — revelatoare de mistere — în care intervine funcția modelatoare a unor categorii stilistice-abisale), Blaga consideră că ele corespund unor moduri de existență deosebite : fie orizontul concret al lumii sensibile, al existenței pentru autoconservare (în cazul cunoașterii de tip I), fie orizontul „misterului", al existenței pentru revelare, prin excelență axiologic (în cazul cunoașterii de tip II). Trecerea la orizontul valorilor, trecerea de la natură la cultură, implică — după Lucian Blaga — o *mutație ontologică*. Omul nu este un simplu aparat de înregistrare a naturii, iar valoarea nu este o podoabă, un lux, un adaos, ci un implicat și un element definitoriu al *unui mod de existență sui-generis,* o modalitate ontică specific umană. „Omul, în calitatea lui specific umană — scrie Lucian Blaga —, spre deosebire de toate animalele, se caracterizează, evident, printr-un alt mod de a fi". Reprezentînd și semnificînd o nouă modalitate ontică, valorile reprezintă „un implicat fără de care chiar operațiile teoretice ale omului n-ar putea să înceapă niciodată", întrucît orizontul inserției lor este „o condiție prealabilă a oricărui act teoretic". Chiar dacă avem rezerve critice față de tenebrozitatea categoriilor stilistice-abisale prin care L. Blaga explică statutul așa-numitului „orizont al misterului" sau față de prăpastia ontologică pe care o creează artificial între civilizație și cultură, conexate cu moduri existențiale diferite, considerăm extrem de subtile și fertile metodologic ideile sale referitoare la rolul valorilor în determinarea statutului ontologic al omului.

Ridicîndu-se împotriva geometrismului schematizator și morbid al unei cunoașteri raționale, al cărei subiect —

homo tehnocraticus — pierde contactul vital cu realitatea, D. D. Roșca distinge în lucrarea sa *Existența tragică* (1934) ceea ce este un *dat* obiectiv al experienței științifice de ceea ce este un *adaos* la ea. El consideră că numai cînd este orientată de valori spirituale evoluția încetează a mai fi mișcare indiferentă și capătă sens pentru om, constituind adînca rădăcină ontică a acțiunii transformatoare a personalității (acțiune care implică, obligatoriu, pe lîngă relația cognitivă, o relație *axiologică* cu realitatea). D. D. Roșca efectuează întreprinderea riscantă de a căuta în valori un punct de sprijin pentru acțiunea umană, conștient tot timpul de primejdia pe care o poate reprezenta deplasarea centrului de greutate al filozofiei spre axiologie. El evită însă primejdia subiectivismului, subliniind că valorile nu sînt simple „adaosuri" subiective la experiență și demonstrînd, tocmai pe această bază, caracterul nefondat al tendințelor imperialiste ale științei de a reduce relațiile complexe ale omului cu universul înconjurător doar la relația științifică de natură cognitivă. Aspectul *valoric* — subliniază D. D. Roșca — aparține și el *existenței* (în regnul uman), de aceea el este implicat adînc și în fundamentarea cunoașterii științifice, căci știința presupune selecția, discernămîntul, atitudinea selectivă — ierarhizatoare în fața multiplicității deconcertante a realului, avînd astfel suport axiologic.

În condițiile proliferării tentativelor multiforme ale filozofiilor sistematiste, imanentiste și tehnocratice * de a trata universul uman ca un univers mut, lipsit de semnificații, reductibil la alte regiuni ale lumii materiale, ipotezele celor doi filozofi români au stimulat încercarea noastră de a contura, într-un alt sistem de referință teoretic și cu aparatul conceptual specific dialecticii materialiste, o *ontologie particulară a condiției uma-*

* Nu am întîlnit, în întreaga literatură filozofică burgheză, o afirmație mai perfidă și mai calomnioasă la adresa filozofiei marxiste decît aceea că ar face parte din rîndul concepțiilor de tip pragmatist (cum afirmă textual Bochenski), că ar fi tributară sistematismului imanentist, scientismului și tehnocratismului, tratîndu-l pe om ca „lucru", lipsindu-i „căldura și patosul uman" (cum scrie Kostas Papaioannou în *L'idéologie froide*, ed. J. J. Pauvert, 1967).

ne, întemeiată pe considerarea valorilor ca determinații ale statutului ontologic al omului.

În prelungirea unor teze ale marxismului originar, adică a unor luări de poziție ale lui Marx înregistrate în enunțuri filozofice, considerăm că filozofia este, în esență, o activitate cognitivă cu un pronunțat caracter axiologic, care implică întotdeauna unitatea momentului cognitiv și a celui valoric-atitudinal. Filozofia este o formă sui-generis de cunoaștere, totalizatoare, menită să recunoască, să descopere, să proclame, să conteste, să apere, să promoveze valori. Perspectiva axio-centrică îi este, de aceea, cosubstanțială. Afirmația vizează nu numai filozofia ca gen, ci și filozofia marxistă ca specie.

După opinia noastră, definirea filozofiei marxiste trebuie să țină seama de stadiul pe care ea a atins-o în cel de-al optulea deceniu al secolului XX. Avem în vedere cel puțin următoarele elemente noi :

1. *Lărgirea registrului ei problematic,* prin integrarea efectivă în articulațiile ei a problematicii axiologice și antropologice, prin elaborarea multilaterală a problemei sensului, finalității, subiectivității, transcendenței.

2. *Utilizarea pe scară largă a unor procedee științifice de reglare a traseului demonstrativ,* dar și înlăturarea iluziei că ele ar putea elimina total supradeterminările limbajului filozofic, care rămîne susceptibil de interpretări neunivoce și apelează la mijloace persuasive (justificarea în raport cu scara de valori), ca un auxiliar al demonstrației.

3. *Dezvoltarea etajului metateoretic al științelor* care, prin larga deschidere „dinăuntru" a științelor spre filozofie, implică o tratare mai nuanțată a funcției metodologice a filozofiei în raport cu științele particulare.

4. *Înlăturarea fisiunii culturale artificiale* din filozofia contemporană, avînd drept corolar faptul că, în și prin dialogul continuu cu diversele orientări și concepții nemarxiste, materialismul dialectic și istoric, angajat prospectiv și militant în realitățile epocii, se dezvoltă și se îmbogățește creator, afirmîndu-și superioritatea prin fundamentarea metodologiei cunoașterii, criteriilor de discernămînt valoric și idealurilor celor mai înalte ale acțiunii sociale contemporane.

5. *Accentuarea caracterului radical al filozofiei marxiste* în accepția pe care a dat-o Marx: „A fi radical înseamnă a merge pînă la rădăcina lucrurilor; pentru om însă rădăcina este însuși omul".

6. *Creșterea prestigiului filozofiei marxiste,* concretizată în faptul că gînditori cu altă orientare (Cl. Lévi-Strauss, Jean-Paul Sartre, Clyde Kluckhohn), adoptă și integrează în propria lor concepție teze și principii marxiste, recunoscînd — în cazul lui Sartre — că marxismul oferă sistemul de referință teoretic indispensabil sintezelor și proiectelor filozofice pe care le așteaptă epoca noastră.

7. *Circumstanțele actuale ale luptei ideologice,* care, dincolo de antagonismul dintre marxism și diferitele variante ale 'filozofie' vieții, aduc și confruntarea marxismului cu structuralismul imanentist doctrinar. Aceasta din urmă încearcă să justifice pretențiile imperialiste ale științei și ale lui *homo tehnocraticus,* transformînd filozofia într-un *logos despre logos,* într-o *ancilla scientiae.* În asemenea împrejurări, tentativele tot mai pronunțate de dezumanizare a reflexivității filozofice ne impun să nu ne rezumăm la a releva numai că filozofia ne oferă o imagine de ansamblu asupra lumii printr-un sistem coerent de cunoștințe, ci să surprindem că ea este și *luare de atitudine* în fața acestei imagini, este și *valorizare,* este și expresie sintetică-abstractă a unui *proiect al omului.*

Prin urmare, dacă propunem o definire mai cuprinzătoare sau mai nuanțată a obiectului filozofiei marxiste, o facem tocmai din dorința de a fi consecvenți, de a realiza inflexiunea stării *de drept* la starea *de fapt.* Regîndirea și reformularea periodică a obiectului sînt firești într-o concepție dinamică, creatoare asupra filozofiei, căci, pe de o parte, nu-ți poți propune să cunoști ceea ce presupui ca fiind cunoscut, iar pe de altă parte nu poți studia ceva cu un înțeles totalmente ignorat, nu te poți dispensa de o formulare precisă (fie și ipotetică) a obiectului. Formularea obiectului este de aceea atît punct de plecare, cît și teren al unor firești reinterpretări. În virtutea acestui raport dialectic prin care filozofia creează obiectul ei (în sens gnoseologic,

nu ontologic) şi este creată de acesta, revenirea periodică asupra obiectului filozofiei este cu atît mai necesară cu cît o definire unilaterală sau inadecvată poate deveni cu timpul o frînă în calea elaborării unor opere care să nu exprime doar punctul de vedere marxist în general, ci şi aportul, *accentul* şi *coloratura personală*, în afara cărora nu poate exista nici un spor de cunoaştere în filozofie.

Obiectivul discuţiei despre statutul filozofiei este acela al delimitării specificului ei. Nu pentru a o izola într-un turn de fildeş, căci purismul filozofiei este o himeră ca şi purismul artei. Ci pentru ca, prin această delimitare, filozofia să iasă din „splendida izolare", să pătrundă mai adînc prin interstiţiile tuturor manifestărilor spirituale şi să-şi valorifice, cum trebuie să recunoaştem că n-a făcut-o decît parţial pînă acum, multiplele potenţe teoretice, metodologice şi prospective în contextul culturii noastre socialiste. Şi aceasta cu atît mai mult cu cît în socialism rolul filozofiei nu descreşte, ci sporeşte neîncetat, întrucît omul, eliberat de presiunea trebuinţelor materiale şi a necesităţilor materiale nemijlocite, simte imperios — pe măsura perfecţionării bazei economice şi a creşterii gradului de cultură — nevoia unor *temeiuri* înalte în raport cu care să-şi realizeze imboldul la o viaţă demnă şi să-şi exercite prerogativele de participant conştient, în strînsă comuniune cu semenii, la făurirea propriului destin, consonant cu proiectul umanist al marxismului de aşezare a relaţiilor sociale pe baza principiilor eticii şi echităţii socialiste şi comuniste.

În asemenea împrejurări, discuţiile atît de animate cu privire la obiectul filozofiei, la statutul şi funcţiile filozofiei marxiste în viaţa spirituală a societăţii noastre nu mai apar nici bizare, nici lipsite de justificare teoretică şi de finalitate practică.

Inevitabil, un asemenea mod de punere a problemei ne aruncă în focul unei polemici cu cel mai controversat filozof marxist contemporan, considerat la un pol drept „teoreticianul francez al marxismului cel mai profund şi cel mai original" (Alain Duhamel), iar la celălalt, drept interpret pseudostructuralist al lui Marx, care nu aduce „nimic adevărat, original şi important" (Raymond

Aron). Este vorba de Louis Althusser, a cărui originală intervenţie teoretică a trecut la noi fără să fie cunoscută şi discutată decît în cercuri de specialitate mult prea restrînse şi cu o receptivitate, se pare, încă puţin promiţătoare.

Într-o comunicare prezentată la Societatea franceză de filozofie şi publicată în 1969 sub titlul *Lenin şi filozofia* (Ed. François Maspero, Paris), Althusser îl reciteşte pe Lenin, apelînd la rigorile metodei structurale, în tentativa de a dezlega problema „care este fondul teoriei marxiste ? Este o ştiinţă sau o filozofie ?" El se angajează astfel frontal în discuţiile atît de animate cu privire la statutul şi rolul filozofiei marxiste în viaţa spirituală a societăţii contemporane.

După Althusser, marxismul nu este atît o filozofie nouă, cît o ştiinţă nouă, ale cărei coordonate fundamentale au fost schiţate de Marx încă în *Ideologia germană.* Numai ca un efect secundar, degajînd consecinţele creării unei adevărate ştiinţe a istoriei (materialismul istoric), marxismul ar fi restructurat şi ar fi revoluţionat reflecţia metodică asupra totalităţii activităţilor, relaţiilor şi experienţelor umane, introducînd o *practică* nouă a filozofiei. Transformările filozofiei sînt întotdeauna, în interpretarea lui Althusser, consecinţe ale marilor descoperiri ştiinţifice, ele fiind de fapt reflecţii, în termeni categoriali, asupra condiţiilor şi posibilităţilor acestor descoperiri. Fără nici o excepţie, spune Althusser, marile concepţii filozofice se constituie, de regulă, după deschiderea de către ştiinţe a unor noi „continente teoretice", marcînd inevitabil o rămînere în urmă faţă de acestea. Înainte de Marx, doar două continente teoretice au fost deschise cunoaşterii ştiinţifice, fiind supuse faimoasei *coupure epistémologique* (termen preluat de la Bachelard, care desemnează trecerea, într-un cîmp problematic, de la noţiuni ideologice la concepte ştiinţifice) : cel matematic (prin Thales, Pitagora, Euclid) şi cel fizic (prin Galilei şi succesorii săi). Din această perspectivă, Marx îi apare lui Althusser în primul rînd nu ca filozof, ci ca savantul care a deschis cunoaşterii ştiinţifice un al treilea continent (continentul *istoriei),* elaborînd un sistem de concepte ştiinţifice noi acolo unde domnea îna-

inte simpla articulare a unor noțiuni ideologice. „Marx fondează știința istoriei acolo unde nu existau decît filozofii ale istoriei", scrie Althusser, menționînd că noi sîntem înscriși încă și astăzi, fie că o recunoaștem sau nu, în spațiul teoretic marcat și deschis de Marx printr-o „ruptură epistemologică", anunțată în *Teze despre Feuerbach*, trasată într-o formă incipientă în *Ideologia germană*, efectuată consecvent în lucrările de maturitate ale lui Marx și reluată cu multiple consecințe de către Lenin. Acesta este de altfel, după Althusser, însuși sensul expresiei *materialism istoric*, care semnifică ruptura totală cu idealismul promovat de tradiționala filozofie a istoriei și constituirea unui nou continent teoretic, al investigării prin concepte științifice a istoriei. Argumentația althusseriană se sprijină pe o interpretare sui-generis a celebrei teze a 11-a a lui Marx despre Feuerbach : „Filozofii nu au făcut decît *să interpreteze lumea* în diferite moduri ; important este însă de *a* o *schimba*". Această teză promitea o filozofie nouă, o „filozofie a praxisului" (cum o denumea sugestiv Gramsci), dar, constată Althusser, ea „n-a deschis decît o lungă tăcere filozofică", întreruptă accidental de necesitatea intervenției lui Engels împotriva lui Dühring, pentru a face față influenței politice a scrierilor filozofice ale acestuia. Althusser consideră că generații de marxiști au fost victimele unei iluzii. *Tezele despre Feuerbach* nu anunță o *filozofie* nouă, ci o *știință* nouă, știința istoriei. Din această perspectivă, programul anunțat de *Tezele despre Feuerbach* a fost efectiv realizat, întrucît *vidul* filozofic care-i urmează este de fapt *plinul* unei științe, *plinul* unei munci laborioase de construire a unei științe fără precedent. „Revoluția teoretică pe care o anunță teza a 11-a — conchide Althusser — este deci, în realitate, fundarea unei științe noi".

Punctul nevralgic al argumentației lui Althusser rămîne, după opinia noastră, interpretarea mai mult decît discutabilă a tezei a 11-a despre Feuerbach, implicit separarea artificială în cadrul gîndirii marxiste, a cunoașterii de valorizare, a științei de filozofie, a materialismului istoric (= știință) de materialismul dialectic (= filozofie).

Faptul că filozofia reprezintă un ansamblu coerent de enunțuri, formulate prin categorii, teze și principii referitoare la determinațiile fundamentale ale lumii, ca totalitate, este astăzi nu numai demonstrabil, ci și demonstrat, deci de ordinul unei evidențe mediate de raționament. La fel și faptul că filozofia operează cu o nuanțată arhitectonică categorială, că adevărurile ei se pot sprijini pe metode științifice, pe achizițiile unor „continente științifice", de unde provine de altfel și capacitatea filozofiei de a realiza inflexiunea la obiect. Caracterul științific (în această accepție) al filozofiei marxiste este incontestabil. Și aceasta nu în virtutea unei comodități de gîndire, ci întrucît avem posibilitatea să raportăm sistemul său *deschis* de categorii și principii, prin intermediul criteriului obiectiv pe care ni-l oferă practica, la orizontul fenomenologic al omului. Viziunea totalizatoare a filozofiei nu se poate reduce însă, așa cum crede Althusser, la o sintetizare, organizare și generalizare a datelor științelor (inclusiv ale științei istoriei — în cazul filozofiei marxiste). Explicînd științific lumea prin valori teoretice și tinzînd să o transforme conform unei anumite evaluări a sensului existenței umane, corespunzător unor idealuri superioare de viață, filozofia marxistă se sprijină inevitabil pe *știință,* dar actele, deciziile, alegerile umane sînt ireductibile integral la structurile care le-au creat, ca atare nu pot fi explicate *integral* prin conceptele analitice ale acestor condiții, căci omul poate deveni și altceva decît ceea ce îl face să fie ceea ce este, prin urmărirea unor valori, prin opțiuni axiologice și activități practice care depășesc fără încetare frontierele cunoașterii sale efective. Acțiunile umane (individuale sau colective) nu pot fi deduse integral din cunoașterea științifică, deși fără o astfel de cunoaștere activitatea practică militantă ar echivala cu aventurismul. Chiar dacă există azi o știință a deciziei optimale, reglînd ansamblul acțiunilor cu scopul eficienței maxime, opțiunile la scara valorilor nu mai sînt, dincolo de un anumit punct, de competența exclusivă a științei, iar căutarea adevărului de către știință *(esențială!)* nu epuizează resursele și valențele cunoașterii și spiritualității, căci *sensul* și *valoarea* nu există decît pentru om și nu

se obţin decît în şi prin praxis şi istorie. Putem formula cu privire la ele enunţuri adevărate, dar acestea sînt de ordin filozofic, iar în filozofie nu recurgem la demonstraţia (logică sau de fapt) în acelaşi mod în care o facem în ştiinţă, adevărurile nemaiimpunîndu-se raţiunii apodictic, coercitiv, ci lăsînd o marjă pentru manifestarea adeziunii umane, în raport cu adoptarea unui sistem sau altul de criterii valorice. Un om poate cunoaşte că lumea e necreată, că materia e indestructibilă, că practica e criteriul adevărului şi poate ajunge la o adecvată explicare a relaţiei „sistem-structură-funcţie", fără ca de aci să poată deduce univoc soluţii la dramatica şi prin excelenţă filozofica problemă : viaţa merită sau nu să fie trăită ? Şi aceasta pentru că atitudinile umane, idealurile sau criteriile de evaluare, deşi sînt analizabile ştiinţific, deşi se pot sprijini pe rezultate şi metode ştiinţifice, nu rezultă automat din acestea, ci se sprijină pe o concepţie generală despre lume, pe o filozofie. Şi se pot întemeia pe o filozofie tocmai pentru că *filozofia este cunoaştere* dar este un *alt tip* de cunoaştere (totalizatoare !) şi *nu este numai cunoaştere pură.* Aceste consideraţii circumscriu zona în care ne delimităm de interpretarea pe care o dă Althusser statutului epistemologic al filozofiei în general şi al celei marxiste în special. Pentru Althusser filozofia nu poate avea decît virtuţi cognitive ; momentul valorizator devine o servitute şi diminuarea lui pînă la anulare ar constitui un imperativ al marxismului contemporan. Noi pornim, dimpotrivă, de la recunoaşterea fără echivoc a dublei naturi a filozofiei : *epistemică* şi *atitudinală, cognitivă* şi *valorizatoare.*

Mai mult decît atît. În lumina concluziilor ce se desprind din capitolele anterioare, fără a pierde din vedere unitatea indisociabilă a celor două aspecte corelative, ne permitem să formulăm următoarea ipoteză : *perspectiva axiologică este aceea care conferă un statut distinct de mersul cognitiv în filozofie faţă de ştiinţă.*

Teoria generală a valorilor, pe de o parte, vizează un domeniu de investigaţie filozofică, o problematică de incontestabil interes, iar, pe de altă parte, oferă o *perspectivă* nouă în filozofie. O asemenea perspectivă, pe

care ne-am permis s-o denumim *axiocentrică*, se calchiază pe funcționalitatea filozofiei ca activitate creatoare (coordonatoare, ierarhizatoare) de valori. Ea este întru totul legitimă, căci, dacă „religia este doar soarele iluzoriu care se mișcă în jurul omului atîta timp cît el nu se mișcă în jurul lui însuși", sarcina *filozofiei*, — cum arată Marx, este să-l elibereze pe om de iluzii, să-l ajute să gîndească, să trăiască și să acționeze în așa fel, încît „să se miște în jurul lui însuși și prin urmare în jurul adevăratului soare".

Privită din perspectivă axiologică, filozofia ne apare concomitent ca : a) o concepție despre lume în ansamblul ei ; b) o luare de poziție raționată * față de totalitatea realului ; c) o expresie sintetic-abstractă a unui proiect uman ; d) o manifestare atitudinală (implicînd opțiune și decizie) ; e) o teorie a celor mai generale criterii valorice ale acțiunilor social-umane.

În primul rînd, filozofia este o *concepție despre lume în ansamblul ei*. Ca și știința, filozofia este *o formă de cunoaștere*, construind o imagine (și o interpretare) a lumii exprimată printr-un sistem coerent de cunoștințe. Dar, spre deosebire de științele naturii și ale societății, care ne oferă imagini asupra unor aspecte particulare ale lumii (naturale și sociale), filozofia exprimă o concepție despre lume privită în întregul ei, *ca totalitate*. Oricît de ample ar fi unele generalizări ale științei, acestea ne oferă cunoașterea unor „parcele" ale realului, ne propun soluții eficiente la probleme parțiale ; cum ar spune Aristotel, nu vizează prin însăși natura lor „existența ca totalitate". Fără a face apel la o cunoaștere totalizatoare, fără a valorifica *ansamblul* cunoștințelor umane din perspectiva înțelegerii, prospectării și „modelării" condiției umane, filozofia nu și-ar putea îndeplini rostul său : de a răspunde la întrebările ce privesc raportul dintre om și om, dintre om și societate, dintre om și

* Utilizăm aci terminologia lui Jean Piaget, prin care epistemologul elvețian surprinde faptul că filozofia implică întotdeauna o elaborare reflexivă, fiind o concepție generală despre lume, în care luările de poziție *valorice* sînt exprimate în termeni *conceptuali*.

univers, de a coordona și ierarhiza valorile (adevăr, bine, frumos, dreptate, libertate etc.), care guvernează viața omului, de a conferi un anumit sens existenței umane. Tocmai pentru a promova valori și a conferi un anumit sens existenței umane, filozofia se sprijină pe o cunoaștere totalizatoare și valorifică ansamblul cunoștințelor într-un *context de semnificații umane*, determinat de apartenența de clasă și experiența filozofului (implicit, de o anumită opțiune în cadrul alternativei „materialism-idealism"), de caracterul formațiunii sociale (implicit, de sistemul său de valori), de o activitate cognitivă similară în multe privințe cunoașterii științifice și (îndeosebi în cazul filozofiei de orientare materialistă) aflată în interrelație activă cu aceasta. Orice filozofie care nu își sprijină generalizările pe rezultatele științei și care tratează cu dispreț modul de cercetare științifică (așa cum procedează, de pildă, curentele idealiste speculative sau mistice) este sortită eșecului. Ca reflexie asupra fundamentelor, filozofia utilizează concepte și demonstrații științifice, dar, întrucît raportul dintre *totalitate* (studiată de filozofie) și *părțile componente* (studiate de știință) este *sintetic* (și nu *analitic)* și întrucît universalul (urmărit — prin înseși rosturile ei — de filozofie) nu este dat nemijlocit în experiență, filozofia nu se reduce la simpla sistematizare sau însumare a datelor științelor, ci presupune *interpretarea* lor, printr-un efort teoretic special care conduce la formularea unor enunțuri ce au drept obiect universul ca un tot.

În cadrul acestei interpretări totalizatoare, omul este luat în considerare nu numai ca intelect pur, ca subiect abstract al cunoașterii (care nu acționează, nu dorește, nu speră, nu crede, nu se bucură și nici nu suferă), ci **ca ființă vie, ca *persoană*, cu** tot ceea ce implică acest cuvînt ca diversitate, complexitate, inefabil. Întrucît omul se raportează la univers prin întreaga sa experiență trăită, viziunea totalizatoare specifică filozofiei în tentativa de a explica unitar universul în ansamblul său și de a coordona multiplicitatea valorilor se construiește nu numai prin „totalizarea" cunoștințelor științifice, ci, la gradul cel mai înalt de generalitate, printr-o „totali-

zare" specifică cunoașterii filozofice, construită concomitent pe datele complementare ale cunoașterii discursive, pe de o parte, pe experiența trăită și acțiunea umană, pe de altă parte. Ni se pare foarte sugestiv faptul că Athanase Joja a ales pentru lucrarea sa *Logos și ethos* drept moto, pe lîngă afirmația lui Platon : „Frumos și divin este avîntul care te poartă spre raționament", și pe cea a lui Marc Aureliu : „Caută în tine însuți, în tine e izvorul binelui, izvor nesecat, dacă întotdeauna vei căuta". Sînt cei doi piloni eterni ai demersului filozofic. Tocmai printr-o totalizare de acest tip și prin urmărirea unui echilibru al dublei atitudini pe care omul o are față de realitate (senzorial-afectivă și rațional-intelectuală), filozofia devine o concepție despre lume *în ansamblul ei*. Și tot din această cauză, aderarea la o filozofie sau alta (marxistă, pozitivistă, existențialistă, neotomistă etc.) nu pune numai probleme de gîndire pură, de consecvență logică, ci și de convingere interioară, de adeziune la idealurile și valorile unei anumite clase sociale, solicitînd chiar, efortul de a le elabora.

În al doilea rînd, filozofia este o *luare de poziție raționată față de totalitatea realului*. Cu alte cuvinte, nu orice concepție despre lume dobîndește statutul filozofiei, aceasta cuprinzînd numai acele concepții totalizatoare despre lume care *se exprimă în termeni conceptuali* și se ordonează logic în structuri demonstrative cu funcție explicativă. Filozofia, în concordanță cu un anumit răspuns la problema raportului dintre existența obiectivă și cea subiectivă (care constituie „pivotul" luptei dintre cele două mari orientări din istoria filozofiei : materialismul și idealismul), este aptă să construiască un ansamblu coerent de enunțuri, formulate prin categorii, teze și principii referitoare la determinațiile fundamentale ale lumii ca totalitate (teze compatibile între ele și ordonate deductiv). Din acest punct de vedere, chiar dacă de regulă filozofia idealistă îndeplinește aceeași funcție socială cu religia, critica filozofiei idealiste ne pune în față probleme specifice, în virtutea deosebirii dintre cele două forme ale conștiinței sociale. Și religia oferă, în felul ei, o concepție despre lume, o poziție față de totalitatea realului, dar nesprijinită pe

un efort reflexiv, ci exprimată printr-un ansamblu de reprezentări deformante și prin dogme care încearcă să se sustragă oricărei legitimări raționale (căreia, de altfel, nu i-ar putea rezista). Karl Marx sublinia că religia se adresează exclusiv sentimentului, pe cînd filozofia se adresează în primul rînd (deși nu exclusiv) rațiunii; religia face promisiuni iluzorii, pe cînd filozofia „nu promite decît adevărul" ; religia cere adepților ei doar să creadă, pe cînd filozofia „nu le cere să creadă în concluziile ei, ci le cere ca îndoielile să fie supuse cercetării", nesustrăgîndu-se niciodată legitimării raționale și verificării practice. Numai filozofia este o concepție despre lume în ansamblul ei *elaborată în termeni conceptuali*. Operînd cu o nuanțată arhitectonică categorială, adevărurile filozofiei se pot sprijini pe rezultate și metode științifice, de unde provine și capacitatea sa de a oglindi adecvat realitatea, de a orienta adecvat acțiunea umană. Engels a subliniat în mod expres această idee, adresînd cuvinte pline de sarcasm acelora care tunau și fulgerau împotriva virtuților cognitive ale filozofiei, fără să-și dea seama că, orice ar face, oamenii de știință tot sînt stăpîniți de o filozofie, numai că în lipsa unui efort conștient și sistematic de a-și însuși o filozofie materialist-dialectică, conformă cu nivelul de dezvoltare a științei ajunsă în stadiul ei teoretic, ei sînt sclavii unor concepții filozofice idealiste, speculative, eclectice. Filozofia marxistă este necesară științei contemporane (îndeplinind în raport cu ea o funcție teoretică-explicativă și metodologică) tocmai pentru că aceasta nu generează în mod spontan și univoc o singură perspectivă filozofică. Filozofia nu este un sistem conceptual unanim acceptat, ci se manifestă într-o diversitate de curente și nuanțe, adesea exprimînd „luări de poziție raționate" (de tipul „materialism-idealism" sau „determinism dialectic-determinism mecanicist"), neechivalente prin statutul și rolul lor. Dacă, spre exemplu, ideea determinării obiective a valorilor umane ar fi tot atît de simplă și incontestabilă ca ideea obiectivității unui macroobiect oarecare, atunci teza filozofiei marxiste care permite argumentarea acestei interpretări și întreține climatul spiritual favorabil găsirii unor soluții concrete

adecvate n-ar fi de nici un folos pentru știință. Dificultatea de a stabili un acord între interpretările filozofice nu înseamnă că în decursul zbuciumatei ei istorii cunoașterea filozofică nu a înregistrat progrese. Nu mai poți să aderi la tomismul tradițional de factură teistă în era ciberneticii și a zborurilor cosmice, după cum nu mai poți fi kantian ortodox după apariția geometriilor neeuclidiene și teoriei relativității sau adept al voluntarismului schopenhauerian după descoperirea de către marxism a legilor generale ale dezvoltării sociale. Adevărul în filozofie se cucerește mai greu și pe un drum mult mai complicat decît în știință, dar efortul de cunoaștere filozofică nu este steril și inutil, cum o dovedește însuși stadiul atins azi de teoria generală a valorii.

În al treilea rînd, filozofia are un atribut specific nu numai prin faptul că ne oferă o imagine asupra universului în ansamblul său, operînd cu noțiuni de maximă generalitate, ci și printr-un *alt sistem de referință.* Corpul de cunoștințe pe care îl denumim, de regulă, filozofie, exprimă nu numai o imagine de ansamblu coerentă asupra lumii, ci implică, alături de *cunoaștere* și o *valorizare,* o *expresie sintetic-abstractă a unui proiect al omului* *.

---

* Considerarea filozofiei marxiste ca un „antiumanism teoretic" de către Althusser pornește de la înțelegerea corectă a umanismului ca un discurs teoretic care își propune să ierarhizeze formele de viață socială *din punctul de vedere al valorilor umane,* dar creează artificial un dublu hiatus: a) între *umanism* (unde valorile ar apărea ca premise) și *teorie* (unde se dă doar conceptul lor, ca o concluzie); b) între *explicarea* valorilor (care ar putea avea statut teoretic) și *exprimarea* lor (care riscă să altereze obiectivitatea și ar îndeplini doar prerogative practic-ideologice). Or, prin aceasta se neglijează că: a) în umanismul teoretic marxist valorile nu apar ca premise, ci se sprijină pe concluziile cercetării științifice a societății și a omului; b) exprimarea valorilor, ca determinație inalienabilă a filozofiei, nu constituie, în principiu (independent de conținutul lor și de sistemul de referință epistemologico-ideologic al filozofiei), un obstacol în calea explicării. Nu poți aborda filozofic condiția umană fără a îmbrățișa cauza omului (a clasei, a națiunii etc.). Această opțiune valorică nu trădează statutul epistemologic al filozofiei, tot așa cum medicina nu-și neagă statutul științific pentru că se pune în slujba bolnavului.

Chiar atunci cînd abordează aceleași aspecte ale realității ca și științele, filozofia tinde spre o *raportare a problematicii la statutul specific existenței umane*, descifrînd consecințele pe care le are *asupra condiției umane* faptul că universul ne prezintă un anumit tablou general, și nu altul. Și, aspirînd spre o ierarhizare preferențială a realului în raport cu o anumită scară de valori, filozofia este cea care *valorifică* descoperirile științelor prin prisma semnificației lor umane, căutînd să descifreze toate implicațiile ce decurg din felul de a fi al lumii asupra condiției umane, degajînd o viziune a destinului și a colectivității omenești, viziune care *antrenează o atitudine morală, social-politică determinată*. Aceasta ne explică, odată în plus, de ce limbajul filozofic, spre deosebire de limbajul științific, nu este susceptibil de interpretări univoce. El nu exclude, ci presupune ca un auxiliar al demonstrației, o justificare în raport cu o scară de valori, fapt pentru care o aceeași descoperire științifică este susceptibilă de interpretări filozofice (bineînțeles, fiecare avînd o valoare teoretică diferită). Filozofia conjugă explicația teoretică cu o *apreciere umană* (socială și individuală) a lumii și ierarhizarea valorilor existente cu promovarea unor valori noi. De aceea, dacă știința tinde să elimine omul ca sursă de erori înlocuind simțurile umane prin instrumente tehnice și limbajul uman obișnuit prin hieratismul glacial al simbolismelor matematice și logice, dacă în formula științifică omul este absent, în filozofie însă, omul, purtînd pecetea ansamblului relațiilor sale social-istorice, se dovedește a fi un moment esențial al realității, un *centru de semnificații și valorizări*.

Din acest punct de vedere, dincolo de deosebirile structurale dintre filozofie și artă (deci ținînd seama de faptul că ultima nu recurge la analiza teoretică și deducții logice, ci recreează realitatea înconjurătoare, folosindu-se de forța sugestivă și expresivă a imaginilor senzorial-intuitive), filozofia se înrudește cu arta nu numai prin angajarea integrală a personalității creatorului în cele două tipuri de opere (artistice sau filozofice), prin viza antropocentrică (realizată în artă prin limbaj imagistic, în filozofie prin limbaj conceptual și urmă-

rirea semnificației general-umane a unor cunoștințe obiective despre univers), ci și prin intenția de a întreține și dezvolta *conștiința de sine* a genului uman (a omului, a clasei, a națiunii). De aceea, este firesc ca filozofia și arta noastră să acționeze constant, spre a-și putea realiza, fiecare în modalitatea care-i este proprie și ireductibilă, această nobilă misiune pe care amîndouă o au în ansamblul vieții spirituale a societății socialiste românești contemporane.

În al patrulea rînd, filozofia nu este numai o formă de cunoaștere (și, prin specificul acestui gen de cunoaștere, și o formă a „conștiinței de sine"), ci, așa cum au demonstrat Marx și Engels în *Ideologia germană*, orice filozofie propune, concomitent cu o imagine generală asupra lumii, o *atitudine* față de această imagine a lumii, care inevitabil are, în societatea împărțită în clase, un caracter de clasă. Principiul partinității în filozofie (pe care obiectivismul burghez îl disimulează fățarnic, dar pe care marxismul îl afirmă deschis, întrucît, prin atitudinea *politică* pe care o promovează, ea se plasează în orbita *obiectivității științifice)* este implicat în faptul că orice filozofie *definește o atitudine și se definește ca atitudine.*

Fiecare concepție filozofică reprezintă o parte integrantă a unui sistem de valori cultural-ideologice, care, la rîndul lor, se articulează într-o formațiune socială determinată și îndeplinește, direct sau indirect, funcții social-politice precise. Materialismul dialectic și istoric se distinge net de celelalte curente filozofice cu care se confruntă în contextul luptei ideologice contemporane nu numai prin faptul că propune o altă imagine generală asupra lumii (sprijinită pe rezultatele științelor și deschizătoare de noi și fertile „piste" de cercetare), ci totodată prin faptul că implică o altă atitudine față de lume (critică, constructivă și revoluționară), opusă atitudinilor pe care le implică existențialismul (retragerea în dimensiunile vieții interioare, individualism și pesimism), neotomismul (așteptarea resemnată a unor „soluții" miraculoase din partea unor forțe transcendente în fața cărora gîndirea și acțiunea umană ar fi neputincioase) sau pragmatismul (care transformă orientarea

spre randament și eficiență într-un scop în sine, pierzînd din vedere finalitatea umană a progresului științific-tehnic, ceea ce echivalează cu o adevărată trădare a rațiunii de a fi a filozofiei). De aceea, în timp ce alte curente actuale — în pofida intențiilor generoase ale unor reprezentanți (ca J. P. Sartre) — se dovedesc precare în fundamentarea filozofică a unui program politic pozitiv de rezolvare adecvată a problemelor inedite și complexe pe care le ridică epoca noastră, filozofia marxistă, însușită și aplicată în spirit creator, ancorată militant și prospectiv în realitățile epocii, este singura aptă să fundamenteze un asemenea program politic, coincident cu opera de construire a socialismului și comunismului. De altfel Marx, considerînd cunoașterea (inclusiv cea filozofică) ca o parte componentă a comunicării, nu numai că surprinde originea filozofiei în activitatea umană, dar și introduce explicit printre funcțiile ei, în cazul materialismului dialectic și istoric, *funcția de transformare activă a realului*, pe care o dobîndește cucerind masele, provocînd conștientizarea rolului social și a misiunii lor istorice (această funcție praxiologică este magistral caracterizată în teza a 11-a despre Feuerbach).

Ca manifestare atitudinală, alături de un sistem de cunoștințe despre univers ca totalitate, mai precis *pe baza lui*, filozofia oferă întotdeauna o anumită concepție despre sensul existenței umane, o *atitudine determinată față de viață* și ca atare, un *ideal de acțiune* istoricește și socialmente condiționat de practică. Acțiunea umană se sprijină în primul rînd pe cunoaștere (și, din acest punct de vedere, superioritatea filozofiei marxiste constă în faptul că, grație conceptelor sale analitice și permanentei „deschideri" dialectice spre experiență, dă acțiunii umane de transformare revoluționară a realului o întemeiere științifică, orientînd adecvat inițiativa istorică și decizia), dar actele, deciziile, alegerile umane sînt ireductibile *integral* la structurile care le-au creat. Ca atare, actele, deciziile și alegerile umane nu pot fi explicate *integral* prin conceptele analitice ale acestor condiții, după cum normativul se poate sprijini, dar nu și reduce la descriptiv sau explicativ. Fără

a face apel la o filozofie adecvată, știința, prin însuși specificul ei, ar risca să conducă la o intervertire a scopurilor și mijloacelor, implicit la un impas moral. Căutarea adevărului științific nu epuizează natura omului, căci omul nu este un simplu aparat intelectual de înregistrare, impermeabil la solicitările vieții afective și sociale. Omul trăiește, muncește, simte, iubește, dorește, speră sau suferă, crede într-o multiplicitate de valori, le ierarhizează, le promovează în acțiune, dînd astfel un sens existenței sale prin opțiuni și proiecte care mereu se sprijină pe cunoașterea științifică și mereu depășesc frontierele cunoașterii sale efective. Scopul filozofiei în general fiind acela de a găsi o punte între cunoaștere și acțiune, iar scopul expres al filozofiei marxiste fiind acela de a oferi un suport teoretic acțiunii partidului marxist-leninist de transformare revoluționară a realității, este evident că filozofia trebuie privită nu numai ca formă de cunoaștere sui-generis, ci și ca o manifestare atitudinală (opțiune și decizie), implicînd întotdeauna, în strînsă legătură cu imaginea pe care ne-o oferă asupra realității, și o anumită atitudine față de realitate, care se concretizează într-un corp de judecăți de valoare și în acțiuni practice corespunzătoare.

În ultimă instanță, filozofia se dovedește a fi *călăuza axiologică* a omenirii. Ea este o formă de cunoaștere proiectică, menită să realizeze sinteza între real și ideal, *să scruteze ierarhiile de valori și criteriile valorice apte să călăuzească alegerea între posibilități viitoare de acțiune,* trasînd o cale spre ceea ce *trebuie* să fie omul și lumea lui umană, propunînd un ideal de realizat, care îl ajută pe om să se depășească neîncetat pe sine.

În tentativa ei de a raporta subiectul la obiect, de a căuta sensurile și semnificațiile realității natural-sociale și ale gîndirii, de a problematiza și de a găsi principiile fundamentale ale existenței, de a supune cunoașterea unui examen critic pentru a găsi explicația universului ca structură generală (ca „totalitate"), filozofia rămîne, în esență, o activitate cognitivă centrată pe sistemul de valori care guvernează acțiunea umană, vizînd coordonarea și ierarhizarea valorilor într-un anume context social-istoric. Coordonarea datelor

complementare ale universului obiectiv și subiectiv implică o sinteză între ceea ce omul știe și ceea ce el crede, dorește, urmărește, sinteză realizabilă fie printr-o reflexie organizată în prelungirea datelor științelor și ale realităților epocii, fie prin efortul critic de a le determina frontierele actuale și de a legitima valorile care le depășesc. Tocmai pentru că filozofia marxist-leninistă nu este numai pură cunoaștere, ci și căutare de sensuri și valori, manifestare atitudinală ce implică opțiunea și decizia, pentru că la satisfacția și eficiența pe care le procură cunoașterea, adaugă marele său ideal de dreptate socială integrală, a cărui înfăptuire o propune, o fundamentează științific și o justifică axiologic, însușirea ei creatoare ne dă posibilitatea să încadrăm cunoștințele dobîndite în sistemul de valori al societății în ansamblu, să avem un sistem adecvat de criterii valorice generale ale acțiunii umane, apt să dea întregii noastre vieți conținutul și sensul politic-etic corespunzător cerințelor procesului de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate în țara noastră. Pe această cale, găsim temeiurile consecventei promovări a spiritului revoluționar, a înaltelor principii comuniste de dreptate și echitate socială în întreaga activitate și înțelegem totodată temeiurile, concomitent științifice și umaniste, ale politicii partidului comunist ca principal purtător al noului în viața societății noastre. Principiile umanismului revoluționar — sprijinite pe cunoașterea științifică a societății și exprimînd sintetic perspectiva axiologică inerentă filozofiei marxiste — devin astfel tot mai mult un imbold permanent de acțiune comunistă, care se concretizează în atitudinea față de muncă, în sentimentele față de patria socialistă și față de aspirațiile înaintate ale întregii omeniri, în relațiile sociale și personale, cu alte cuvinte în *realizarea unității stilului de viață comunist în toate manifestările de viață.*

Aceste considerații sînt consonante cu modul în care Lenin a definit statutul filozofiei, concomitent prin relațiile acesteia *cu știința* și cu *politica.* Există — spune chiar Althusser — în concepția lui Lenin despre filozofie, două puncte nodale: „Punctul nodal nu-

mărul 1 : raportul filozofiei cu științele. Punctul nodal numărul 2 : raportul filozofiei cu politica. Totul se joacă în acest dublu raport". Nu întîmplător tocmai Lenin, conducătorul politic al proletariatului în prima revoluție socialistă victorioasă, a înțeles cel mai bine unitatea dintre momentul epistemic și cel valorizator-atitudinal al filozofiei marxiste. Căci cele două tendințe care se înfruntă în filozofie (materialismul și idealismul) sînt pentru Lenin opțiuni axiologice determinate de poziții politice (uneori neconștientizate) și, ca atare, trebuie privite în raport cu conflictele dintre clase. Acest dublu raport (cu știința și cu politica), implicînd și o dublă independență față de cele două instanțe majore care o constituie și pe ea ca o instanță, conferă un statut specific filozofiei marxiste, care prin caracterul său științific nu exclude, ci presupune o perspectivă axiologică.

Tocmai admițînd o *perspectivă axiologică* în filozofie, considerăm că se poate vorbi, împreună cu Althusser, despre o *practică filozofică* distinctă de cea științifică și se poate surprinde mai adecvat originalitatea gîndirii filozofice marxiste, care marchează constituirea unui nou tip de *practică filozofică*. Pornind de la o anumită definire a practicii în general *, autorul lucrării *Pentru Marx* consideră că, dintr-un anumit punct de vedere, teoria este o formă specifică a practicii („practica teoretică"), care se exercită asupra unui obiect propriu, cu mijloace proprii și ajunge la un rezultat propriu : o cunoaștere. Dar, dacă ne-am opri doar la această delimitare, ar dispărea orice distincție între practica teoretică a științei și cea a filozofiei. Or, „practica filozofică" se distinge prin faptul că este o *intervenție* activă în domeniul teoretic, apărîndu-ne în formă *teoretică* prin formularea unor categorii definite și în formă *practică* prin funcția acestor categorii de a trasa o „demarcație" în interiorul domeniului teoretic

* „Prin practică în general — scrie Althusser —, noi înțelegem orice proces de *transformare* a unei materii prime determinate într-un produs *determinat*, transformare efectuată printr-o muncă umană determinată, utilizînd mijloace (de «producție») determinate".

între ideile adevărate și cele false, între cele științifice și cele care sînt expresia unor optici ideologice mistificatoare. Efectul acestei intervenții — prin elaborarea și utilizarea categoriilor filozofice — este concomitent *pozitiv* (întrucît ele servesc practica științifică) și *negativ* (deoarece apără această practică de pericolul utilizării unor pseudonoțiuni mistificatoare fie în sens dogmatic, fie în sens relativist-idealist). În această trasare a unei linii de demarcație pentru a apăra știința de asaltul unor ideologii denaturante se manifestă rolul de netăgăduit al filozofiei materialiste în general, al celei marxiste în special. De altfel, Lenin în *Caiete filozofice* îl „citește" pe Hegel, conform *practicii sale filozofice*, ca materialist și ca marxist, adică trasînd „liniile de demarcație definite", despre care vorbea în *Materialism și empiriocriticism*.

Dar această practică filozofică presupune în mod constant o *perspectivă axiologică*, implicată în însuși efortul de construcție teoretică. Tocmai de aceea *partinitatea* filozofiei, teză considerată „scandaloasă" de Bochenski și de alți gînditori nemarxiști, nu este pentru Lenin o *lozincă* politică, introdusă din afară în domeniul filozofiei, ci un *concept*, implicat de însăși practica filozofică. Lenin constată, în paragraful din *Materialism și empiriocriticism* intitulat „Partidele în filozofie și acefalii filozofiei", că orice operă filozofică este un bun cultural, apărut în contextul acțiunii unor factori economici și socioculturali, care poate fi supusă analizei teoretice și în care găsim în mod obligatoriu o practică filozofică exprimată în promovarea unei tendințe fundamentale și trasarea unei linii nete de demarcație față de tendințele fundamentale adverse, deci implicit anumite semnificații de clasă, anumite raporturi între natura tezelor teoretice și interesele sociale de clasă din societatea timpului respectiv. Majoritatea filozofilor nu vor să accepte teza leninistă conform căreia „filozofia *reprezintă* lupta de clasă, adică politica", situîndu-se pe poziții obiectiviste sau, în cel mai bun caz, cum a făcut-o Kant, acceptă *Kampfplatz*-ul doar pentru alte filozofii și îl contestă în propria filozofie. Dar aceasta înseamnă, chiar pentru filozofi de talia lui Husserl

sau Heidegger, negarea teoretică a propriei practici și are drept consecință desfășurarea unor gigantice eforturi teoretice pentru a înregistra această negare în discursuri coerente.

Deși asemenea gînditori sînt supuși unui sistem de valori pe care se grefează o ideologie dominată de idealism, studierea filozofiei lor este indispensabilă pentru un marxist (din acest punct de vedere, opera lui Lenin ne oferă o pildă, din păcate „uitată" uneori printr-o amnezie ciudată de către unii ce se revendică „urmași" ai săi). Dar acest studiu este fertil numai atunci cînd și acolo unde gînditorul marxist, chiar încorporînd problematica existențialistă sau analiza fenomenologică, definește și urmează o altă *practică* în filozofie. Această *nouă practică* a filozofiei poartă în ea promisiunea și metodologia unei *cunoașteri obiective* a modului de a fi al filozofiei, a înlăturării vălului de iluzii și mistificări. Una dintre aceste iluzii este cea a unei cunoașteri „pure", în afara unei opțiuni axiologice. O altă iluzie este aceea că orice opțiune axiologică, de orice natură ar fi, alterează cunoașterea. Noua practică a filozofiei implică promisiunea unei cunoașteri cu un grad sporit de obiectivitate, obținută printr-o perspectivă axiologică determinată, asumată în mod conștient. Or, tocmai ideea acestei cunoașteri este insuportabilă pentru filozofia speculativă : ideea unei teorii (adică a unei cunoașteri obiective) a filozofiei, cu un implicat axiologic apt să schimbe practica ei tradițională.

O asemenea înțelegere a statutului epistemologic al filozofiei marxiste ne ajută să înțelegem o chestiune, credem, fundamentală pentru lupta ideologică contemporană. Cînd ne apropiem de textele clasicilor marxism-leninismului, esențialul nu este de a ști dacă Marx, Engels sau Lenin sînt sau nu gînditori cu enunțuri filozofice formal ireproșabile, dacă materialismul din *Anti-Dühring* este precritic, dacă toate aprecierile asupra idealismului fizic sau asupra „lucrului în sine" sînt corecte în cele mai mici detalii. Nu trebuie să neglijăm nici un moment că toate aceste chestiuni sînt puse în interiorul unei anumite *practici* a filozofiei, și, dacă vrem să ajungem, în consonanță cu stadiul ac-

tual al științei, la formulări mai corecte, singura soluție este să ne plasăm *în interiorul acestei practici*.

Dacă realizăm acest deziderat, putem să manifestăm maximă receptivitate față de tot ce reprezintă achiziție autentică în gîndirea filozofică nemarxistă, fără a avea spaima alterării unei „purități" doctrinale, pe care de altfel ar fi greu s-o definim în termeni definitivi și unanim acceptabili. Cheia problemei o reprezintă faptul că Lenin, în prelungirea gîndirii lui Marx și Engels, respinge practica tradițională a filozofiei, propunînd o *cu totul altă practică a filozofiei*. Clasicii marxism-leninismului au trasat coordonatele fundamentale pentru o *teorie* filozofică riguroasă și novatoare în sensul cel mai strict al cuvîntului. Or, o teorie filozofică fertilizată de o perspectivă axiologică adecvată este esențială unei *practici* cu adevărat conștiente și responsabile a filozofiei.

Prin statutul ei, filozofia marxistă, așa cum a conceput-o și dezvoltat-o creator Lenin, este nu numai o *nouă filozofie*, o filozofie a practicii, ci și o *nouă practică a filozofiei*. De aceea, moștenirea filozofică leninistă cuprinde nu numai un ansamblu de idei, ci (și aceasta este esențialul !) perspectiva axiologică și principiile metodologice-operaționale proprii unei anumite modalități de a practica filozofia. Iată de ce, chiar dacă numeroși gînditori nemarxiști pot accepta și acceptă una sau alta din ideile lui Lenin, modul lui de a practica filozofia le este principial inacceptabil. De altfel, chiar Lenin a anticipat această împrejurare într-o scrisoare adresată lui Gorki la 7 februarie 1908. Eu știu — spune Lenin — că unii filozofi vor acuza materialismul meu ca „metafizic", că unele din formulele și definițiile mele sînt vagi. „Dar — subliniază Lenin — nu în aceasta constă problema. Esențialul constă în faptul că eu nu numai că nu practic filozofia *lor*, dar nu fac filozofia *ca ei*... Prin aceasta sînt materialist-dialectician".

Încercarea noastră de a demonstra că demersul cognitiv are un alt statut în filozofie decît în știință ne-a amplasat, pe nesimțite, în plină dezbatere filozofică contemporană. De aceea, este greu să se încheie cu un

bilanț și cu o formulare care să se vrea definitivă. Dar, revenind acum, după peregrinările prin labirintul textelor althusseriene, la problema pe care am formulat-o la începutul capitolului, avem argumente pentru a susține că nu este posibilă o filozofie (deci, și filozofia marxistă) ca o simplă „sistematică", fără să afirme semnificații, fără să exprime sintetic-abstract un proiect uman, fără să manifeste, în însăși arhitectonica de concepte care oferă interpretarea totalizatoare a universului, o atitudine menită să recunoască, să descopere, să selecteze, să proclame, să conteste, să apere, să promoveze, să cultive valori. Chiar dacă presupunem că, la limită, grație penetrației procedeelor științifice moderne de reglare a traseului demonstrativ, filozofia ar reuși să se constituie ca un fel de axiomatică suficientă sieși, ea tot ar trebui susținută printr-o perspectivă axiologică, în măsură să-i servească drept referință, să o regleze în practica sa teoretică și să-i dea sens în ispititoarea încercare de sinteză a datelor ce rezultă din universul obiectiv și a celor ce rezultă din dramatismul existenței umane angajate în procesul plurivalent al creației. Tocmai perspectiva axiologică permite filozofiei să răspundă așteptărilor care decurg din sensul ei etimologic, să fie un factor generator de înțelepciune. Căci filozofia nu este numai o imagine a vieții, ci și un ferment al ei, un „modelator" al condiției umane. Este călăuza axiologică a omenirii.

Capitolul al 10-lea

COORDONATE ALE UNEI ONTOLOGII PARTICULARE A UMANULUI

Toate considerațiile din capitolele anterioare concură la o fondare ontologică a valorii, ca o exigență de acțiune adînc întipărită și „fixată" prin derularea istorică a practicii multimilenare, de aceea, și ca un aspect specific al existenței (Being), ca un *mod ontic de a fi al omului*. Amplasat în infinitatea universului, sub jurisdicția materialității și determinismului, omul rămîne prin tot ce are mai caracteristic ireductibil la alte moduri ontice.

Reevaluarea valorii și conturarea unei teorii structuralist-axiologice a semnificației umane au stimulat încercarea noastră de a reinterpreta problematica ontologică din perspectivă axiologică și, implicit, de a elabora, în sistemul de referință teoretic și cu aparatul conceptual specific dialecticii materialiste, o ontologie regională a umanului. Acestui obiectiv îi va fi destinată viitoarea noastră lucrare. Ne propunem, deocamdată, să-l justificăm și să-i trasăm coordonatele.

Proiectul de a constitui o ontologie particulară a umanului, întemeiată pe considerarea valorilor ca determinații ale statutului ontologic al omului, ridică, de la bun început, cel puțin trei întrebări cardinale : în ce măsură este justificată o regionalizare a problematicii ontologice în general, a problematicii ontologiei umane în special ? De ce valoarea (și deci perspectiva axiologică) ocupă un loc privilegiat într-un asemenea pro-

iect ? Şi, în sfîrşit, este acest proiect consonant cu sensul autentic al concepţiei lui Marx despre filozofie şi despre filozofare ?

Răspunzînd la prima întrebare, amintim că orice filozofie, în măsura în care este cunoaştere totalizatoare, sintetică, implică o ontologie. Aceasta are drept obiect determinaţiile cele mai generale ale existenţei, ceea ce Aristotel numeşte „existenţa ca existenţă". Ontologia vizează explicarea şi înţelegerea diversităţii formelor de existenţă nu aşa cum ne apar, ci în ele însele, întemeiate prin ceea ce face ca ele să fie ceea ce sînt. Piatra unghiulară a ontologiei este problema raportului dintre existenţă şi esenţă. Admiterea unei tratări nediferenţiate a *ontos*-ului ar însemna, implicit, admiterea unei „esenţe" unice, contestarea dialecticii unitate-diversitate şi continuitate-discontinuitate, perpetuarea uneia din sursele erorilor tuturor construcţiilor metafizice naturalist-reducţioniste sau antropomorfist-speculative. Înseşi achiziţiile moderne ale ştiinţelor şi, îndeosebi, studiul cibernetic al comportamentelor sistemelor dinamice cu autoreglare cer, prin identificarea studiului esenţei existării cu cercetarea invarianţilor, ca tratarea nediferenţiată a *ontos*-ului să facă loc unei tratări diferenţiate, dialectice. De altfel, încă Hegel înţelegea prin statut ontologic al existenţei un „mod-*determinat*-de-fiinţare", ceea ce conduce spre o abordare filozofică a *ontos*-ului în diversitatea structurilor sale, în complexitatea nivelurilor şi modalităţilor de funcţionare determinate. Se impune, ca atare, o regionalizare a problematicii ontologice, întrucît pot fi surprinse mai multe regiuni ontice. Regiunea ontică a umanului se înscrie în infinitatea lumii materiale cu un mod-determinat-de-fiinţare. Spre deosebire de regiunea ontică a naturii, ea are o *geneză* (pe cînd natura este eternă, necreată). Ea are, totodată, o altă *structură*, implicînd o constelaţie de interacţiuni determinate între fiinţa umană şi lume, între individ şi colectivitate. Ea are o altă *esenţă* (socială !) şi o altă *funcţionalitate*, conferită de actele umane transformatoare de existenţă, de *praxis*. Proiectul, prospectarea viitorului, finalitatea conştientă, libertatea, activitatea normată, tripticul dialectic

„cunoaștere-valorizare-acțiune" constituie doar cîteva din determinațiile de „ontologie regională" inerente unui mod de ființare cu dimensiuni social-istorice și axiologice. Cercetarea acestei regiuni a *ontos*-ului este întotdeauna justificată, dar nu este întotdeauna fecundă. Dacă ea se reduce la cercetarea exclusivă a dimensiunii subiectivității și ia drept punct de plecare un „Eu" scris cu majusculele subiectivității (cum procedează Heidegger), sau dacă încearcă să găsească determinațiile generale ale *ontos*-ului uman, apelînd la reducția fenomenologică și punînd lumea „între paranteze" (cum procedează Nicolai Hartmann), vor rămîne doar cîteva observații subtile și penetrante, înecate de o viziune general-ontologică deformantă. Dacă însă, urmînd metodologia marxistă, vom aborda concomitent omul în ansamblul relațiilor pe care le stabilește în interiorul societății și în raport cu existența în genere, cu cosmosul, vom ajunge la o ontologie regională a umanului validabilă științific, străbătută salutar de perspectiva axiologică și viziunea cosmo-ontologică a marxismului. A admite o ontologie particulară a umanului înseamnă a studia locul omului în univers și relațiile sale specifice cu lumea, extrăgînd toate concluziile ce decurg dintr-o tratare care, dacă este lucidă, este materialistă și atee. Nu este oare aceasta una din căile de întemeiere și îmbogățire a umanismului marxist?

Admițînd legitimitatea unei ontologii particulare a umanului, putem trece acum la a doua întrebare: de ce *valoarea* ocupă un loc central în proiectul constituirii acestei ontologii? Întrebarea este cu atît mai îndreptățită cu cît în materialismul tradițional, nedialectic, s-a încetățenit ideea că filozofia ar putea constitui o ontologie doar prin dimensiunea sa cognitivă, nu și prin dimensiunea sa axiologică. Aceasta înseamnă însă a crea artificial un hiatus între o ontologie scientistă (redusă la cunoașterea sintetică-totalizatoare) și o etică antropocentrică (redusă la coordonarea unor proiecte, scopuri, ierarhii de valori și idealuri). Invalidăm un asemenea punct de vedere pentru simplul motiv că însăși filozofia s-a născut din nevoia de a medita asupra condiției umane, de a cerceta omul — ca totalitate —

în interacţiune cu mediul sau, cum argumentează Pavel Apostol, dialectica relaţiei „(individ-în-societate)-în interacţiunea cu lumea". Ca atare, nu omul trebuie conceput în funcţie de modul cum concepem filozofia, ci invers : filozofia se impune a fi concepută în funcţie de modul cum concepem omul. Or, omul, conceput din punctul de vedere al praxisului, este plasat în natură, este un obiect şi un subiect în acelaşi timp, este expresie şi creator al naturii, al unei naturi umane. Ca fiinţă reală, omul este obiectual, intră în relaţii determinate cu ambianţa sa naturală, spre care tinde ca o formă de manifestare a esenţei sale. Omul *concret* şi *total* (şi numai el poate fi punct de plecare pentru o ontologie regională a umanului !) este pe deplin uman numai în societatea în desfăşurare, în *istorie*. Aceasta nu înseamnă că el nu are o esenţă, ci că esenţa manifestată este acţiune. „Ce înseamnă altceva viaţa decît acţiune !" — exclamă Marx în *Manuscrisele economico-filozofice din 1844*, relevînd că forma supremă şi tipic umană a acţiunii este creaţia, că omul este un centru de valorizări şi transformări ale realităţii, că omul nu este niciodată total *creat*. ci se creează în fiecare clipă pe sine. Proba *existenţei reale*, deci independente a omului — spune Marx în aceleaşi *Manuscrise*... — o avem mereu în faţă atunci cînd omul se creează pe sine în procesul muncii umane. Creaţia practică-activă manifestată în societate, istorie, în interdependenţă cu natura, în structuri obiectiv determinate, reprezintă esenţa existenţei umane. Omul nu este un *obiect* gîndit ontologic, ci *subiectul* care transformă obiectul, creîndu-se pe sine. Evidenţiind îndeosebi rolul grupurilor structurate de oameni, al claselor sociale, al naţiunilor, înainte de toate al maselor populare în „funcţionarea" determinismului social, Marx a subliniat că oamenii sînt nu numai *produşi*, ci, în primul rînd, şi *făuritori* ai istoriei, că factorii subiectivi intervin eficient în istorie în calitate de componenţi ai praxisului, ai activităţii transformatoare a subiectului istoric. Esenţa umană nu poate fi surprinsă exclusiv prin dimensiunea cognitivă a filozofiei tocmai pentru că omul este mereu o fiinţă deschisă, niciodată total creată, ci creîndu-se mereu

prin praxis, implicit prin elaborarea și realizarea unor proiecte care dau sensuri inedite existenței umane. Esența umană rămîne mereu nesatisfăcută total, este un proces istoric, tocmai pentru că omul „produce universal" (Marx), dar el nu e o întrupare a spiritului absolut, nu este doar conștiință „în sine", abstractă, ci „o ființă condiționată, limitată" (Marx), manifestîndu-și esența prin acțiunea transformatoare asupra obiectelor care sînt în afara lui. El este mereu în tensiune spre ceva, și această tensiune spre exterior — izvorîtă din nevoia satisfacerii trebuințelor sale practice — este de fapt tensiunea spre cuprinderea infinită în limitat și naște acea „forță esențială a omului care se îndreaptă cu toată energia spre obiectul său" (Marx). Această forță esențială este valoarea. Valoarea este modalitatea specific umană de reacție — proiectivă, atitudinală, preferențială, idealitivă — la lume. Ea este prezentă în pasiunea noului, a neîntîlnitului, în nemulțumirea față de ceea ce s-a realizat și dorința de a realiza mai mult, în dialectica „trebuință-tensiune-suferință-pasiune-proiect-împlinire-bucurie-noi trebuințe-noi probleme existențiale de tensiune-adaptare". Dacă omul n-ar fi o ființă care valorizează, atunci el ar fi mereu satisfăcut cu ceea ce este, nu ar mai fi activ, creator, pasionat, făuritor de proiecte și idealuri, și-ar pierde odată cu dorința și capacitatea de acțiune, atributele definitorii ale *modului-său-de-a exista*. „Lumea nu-l satisface pe om și el se hotărăște s-o schimbe prin acțiunea lui", aceasta este formula concentrată și precisă prin care Lenin a exprimat ideea că omul este, prin însuși modul său de a fi (și de a acționa), o ființă valorizatoare. Iată de ce o ontologie regională a umanului nu poate fi construită fără participarea conjugată a dimensiunii cognitive, dar și a dimensiunii axiologice a filozofiei. Generalizările asupra *ontos*-ului uman se vor sprijini nu numai pe datele științelor despre om (deși, în primul rînd, pe ele !), ci și pe datele acțiunii umane și ale experienței trăite (căci omul trăiește și realizează valorile prin interacțiunea efectivă dintre situația concretă și ethos).

O asemenea introducere programatică a experienței trăite — împreună cu acțiunea practică și cunoașterea discursivă — în construirea însăși a ontologiei (mai precis a unei ontologii particulare a umanului) nu ne duce nicidecum „în vecinătatea unei ontologii existențialiste de tip heideggerian" *.

În primul rînd, pentru că ontologia pe care o propunem îl plasează pe om nu într-o regiune ontică a subiectivității (cum procedează Heidegger) ci, în prelungirea proiectului operelor de tinerețe ale lui Marx, într-o regiune mediană a interacțiunilor (în ambele sensuri !) dintre planul obiectiv și cel subiectiv. De aceea, în timp ce Heidegger fondează ontologia umană exclusiv pe datele experienței trăite, în optica propusă ontologia umană este fondată pe interacțiunile dintre praxis, cunoașterea discursivă și experiența trăită. În timp ce pentru studiul datelor experienței trăite Heidegger face apel la o analiză *fenomenologică* aptă *să* le *izoleze,* în optica propusă de noi se recurge la o analiză *sociologică* și *cosmic-ontologică* aptă *să* le *integreze.*

În al doilea rînd, nu ne plasăm în vecinătatea unei ontologii existențialiste de tip heideggerian, întrucît pilonul principal în construirea ontologiei regionale a umanului îl constituie achizițiile științelor, ceea ce dintr-o perspectivă heideggeriană ar apărea drept sacrilegiu. Achizițiile științelor sînt nu numai un pilon, dar și un permanent corectiv. De altfel, chiar în lucrarea noastră, de-abia după ce am „reevaluat valoarea" (partea a III-a), cu alte cuvinte după ce am reelaborat conceptul de valoare sprijinindu-ne pe datele științelor, am considerat că el poate să joace un rol important în construirea unei ontologii particulare a umanului.

În al treilea rînd, poziția pe care ne situăm nu poate fi suspectată că ar tăia punțile de sprijin ale idealului *în real,* că ar transforma idealurile în himere. O ontologie pur scientistă s-ar dovedi inaptă să întemeieze realist idealul (căci, arătam în capitolul anterior, idealul nu poate fi dedus univoc din cunoașterea a ceea ce este

* așa cum ni s-a obiectat cîndva (vezi „Revista de filozofie", nr. 10/1970, p. 1 012).

dat ; nu există o fundamentare pur științifică a „proiectului sintetic", idealul avînd suport ontologic nu numai în afara omului, ci și în raportările axiologice la realitate imanente modului-uman-de-a fi). Iar o ontologie de tip heideggerian ar fi (datorită prejudecăților doctrinare) lipsită de capacitatea de a întemeia realist idealurile-valori propuse printr-o determinare științifică (și nu filozofică !) a posibilului, prin apel la realizările științelor sociale și umane (ceea ce ar însemna, implicit, și o fundamentare științifică a dimensiunii axiologice a filozofiei !). Noi facem apel la datele științelor în identificarea evantaiului posibilităților viitoare, în scrutarea ierarhiei de valori. Dar, întrucît criteriile supreme de alegere a uneia sau alteia din aceste posibilități exprimă ceea ce am numit un *„proiect sintetic-abstract* al omului", *valoarea* ocupă inevitabil locul central în cadrul ontosului uman.

Valoarea exprimă, direct sau simbolic, *proiectul sintetic* al unui om sau al unei colectivități, modul său de a se alege pe sine în raporturile polimorfe cu ceilalți. Întreaga *acțiune* umană (deci întreaga *existență* umană) este străbătută de o dominantă axiologică. Valoarea este axul și „nervul" acțiunii, este expresia posibilă a unei adaptări satisfăcătoare între ethos și situație, între omul concret și lumea concretă în care el acționează (și, astfel, există). Condiționat de o bucătărie biochimică prealabilă, de combinații de cromozomi și obișnuințe ereditare, de un psihism individual și o psihologie colectivă, de structuri mentale și limbaje, omul s-a născut din haosul animal grație muncii și s-a afirmat prin muncă, prin practică, drept unica ființă în măsură nu numai să se adapteze realității, dar să adapteze realitatea trebuințelor lui. Atributele existenței vin dinspre antecedente, mediu social și natural, dar și *merg spre* realitate, obiectivează — prin acțiune — valori. Dar acțiunea sa, care este creație și autocreație, se desfășoară într-un climat axiologic, printr-un angajament integral al totalității manifestărilor de viață umană (Marx), sub imperiul urmăririi și realizării valorilor. Valoarea are primat ontologic față de bunurile culturale, față de norme, chiar față de cunoaștere. Omul cultivă știința pentru

că îi acordă *valoare* de admirabil instrument al randamentului și eficacității. Chiar acțiunea umană este în adevăratul sens *umană* grație încărcăturii ei axiologice. Complexul „cunoaștere-acțiune" este necesar, dar nu și suficient pentru a surprinde statutul ontologic al condiției umane.

Omul nu poate fi tratat exclusiv ca *homo faber* sau ca *homo cogitans*: el cunoaște și acționează dînd noi semnificații obiectelor cunoașterii și obiectelor acțiunii în calitatea sa de ființă valorizatoare, de *homo aestimans*. Valorile aparțin, în regnul uman, însăși ordinei *existenței*, fiind inerente acțiunilor umane (care le fundamentează și pe care le orientează). Ele constituie principii modelatoare și factori transformatori de existență (fizică și morală). Și — ne întrebăm împreună cu D. D. Roșca — cum ar putea oare să îndeplinească această admirabilă funcție dacă nu ar avea rădăcina în însăși substanța existenței ? Cu himere și fantasme spirituale nu poate fi schimbată fața lumii. Or, valorile sînt implicate în toate problemele existențiale de tensiune-adaptare ale acordului (mereu de reconstituit, de recreat !) dintre subiect și obiect și se dovedesc a fi producătoare de acțiune umană transformatoare de lume. Producătoare și produse ale acțiunii umane, structurante și structurate de practică, valorile reprezintă o unitate a posibilului prin care se exprimă libertatea noastră, a proiectului în care se desfășoară cunoașterea și a necesității care e motorul acțiunii noastre. De aceea valorile constituie determinații ale modului de a fi specific uman. Și tocmai pentru că țin de însuși statutul ontologic al omului, valorile nu pot fi gîndite fără a fi iubite, căutate, trăite. Fără a opune antitetic *umanul* naturalului, fără a-l scoate de sub jurisdicția determinismului, valorile permit surprinderea specificului calitativ al modalității existențiale a omului.

Omul, în tentativa lui de a sesiza ceea ce îi este caracteristic și îi conferă o situație privilegiată în univers, a căutat puncte de sprijin, pe rînd, într-o viziune *geo*-centrică în una *zoo*-centrică și apoi în alta *ratio*-centrică. Acestea s-au dovedit însă, în cele din urmă, inapte să ofere un loc și un rol privilegiat omului, nă-

ruindu-se sub loviturile lui Copernic, Darwin și Wiener. Omul ocupă totuși, așa cum am văzut, o regiune cu totul aparte, ireductibilă a lumii, situată pe un plan median al interacțiunilor dintre subiectiv și obiectiv. El are un statut ontologic sui-generis, explicabil nu printr-o optică geo-centrică sau zoo-centrică (astăzi opusă unor adevăruri științifice apodictice, verificate riguros), dar nici printr-o optică rațio-centrică (care, deși cuprinde o constatare corectă, o absolutizează și hipertrofiază ilicit, neținînd seama de faptul că pentru rațiune decisiv este aspectul informațional, algoritmizabil și susceptibil a fi reconstituit — chiar în performanțe superioare — prin funcționarea anumană a ordinatoarelor), ci printr-o optică axio-centrică, aptă să releve ceea ce este realmente ireductibil în comportamentul uman, cu alte cuvinte coordonatele specifice modului-uman-de-a fi.

Răspunzînd, în continuare, la a treia întrebare, considerăm că tentativa de a contura o ontologie regională a umanului și de a acorda valorii prerogativele unui concept central în explicarea condiției umane se înscrie firesc pe magistrala noului mod de a concepe filozofarea construită de Karl Marx.

Fără îndoială, orice concepție filozofică a încercat — într-un fel sau altul — să ofere printr-o ontologie un suport al proiectelor sintetice și idealurilor umane, ceea ce a condus inevitabil la o regionalizare a *ontos*-ului și la o perspectivă axiologică a ontologiei umane. Dar această perspectivă era echivocă și nonconștientă : echivocă pentru că proiectul sintetic, idealul uman promovat se înfățișa ca *universal*, dar era *particular*, era un proiect parțial (al unei anumite societăți, al unei anumite clase sau grupări sociale), supus unor inevitabile deformări ideologice ; nonconștientă pentru că gînditori ca Platon, Spinoza, Holbach sau Hegel urmăreau prin construirea *ontologiei* lor, destinația finală *axiologică* a sistemului (și, implicit, fundamentarea unor idealuri morale social-politice), dar ei nu erau conștienți de deformările ideologice pe care le introduceau în însăși substanța ontologiei, construită în așa fel încît să poată fi dedus din ea un ideal uman *particular*, care voia să se prezinte ca unul *universal*. În marxism,

pentru prima oară constituirea unei ontologii particulare a umanului devine lipsită de orice echivoc, capătă atributele unui proces conștient și nu mai este supusă unor deformări ideologice, întrucît proiectul sintetic nu mai este prestabilit (ci sprijinit pe praxis și istorie), iar idealul uman nu este numai *înfățișat* ca universal, ci *este* universal.

Opera lui Marx reprezintă, cum recunoaște și Fr. Jeanson în lucrarea sa, dedicată fenomenologiei, „cel mai riguros și mai fructuos efort de a resesiza umanul, plecînd de la social". Ea s-a născut prin negația creatoare a hegelianismului, îndeosebi a caracterului abstract al omului conceput de sistemul hegelian. Esența obiecției lui Marx la fenomenologia hegeliană a spiritului rezidă în refuzul de a mai considera omul doar ca intelect pur, ca „conștiință de sine". Pentru Marx, omul nu se reduce doar la cunoaștere, la o manifestare a spiritului universal ce se întoarce la sine, determinat, prin intelectul uman. Fără a deprecia cu nimic facultățile cognitive ale omului, concepția lui Marx despre om fondează însăși cunoașterea pe practică, deplasează accentul de la cunoaștere la atitudine, la valorizare și creație, la poziție și finalitate în lume, la temeiurile modului-specific-uman-de-a fi, adică la o *ontologie umană străbătută de o perspectivă axiologică și acționalistă*. Centrul de interes nu-l mai constituie acum abstracția de om, ci rostul, atitudinea și fundamentarea omului *concret* (a ființei umane „din carne și oase", stînd pe „solidul glob pămîntesc"), a omului *total* (a ființei înzestrate cu simțuri, intelect, afecte, voliții, a ființei care concomitent acționează, cunoaște și valorizează). Omul este individualitate numai ca „totalitate în interacțiune cu mediul", iar existența sa specifică este „raportare activă la lume", este „activitate socială", este „deschidere spre viitor prin acțiune". De aceea, determinațiile ontologice fundamentale ale umanului nu sînt — după Marx — abstracții inerente individului izolat, ci se creează perpetuu prin raportarea activă a trebuințelor și aspirațiilor sale la lume (deci prin urmărirea și realizarea de valori !), ceea ce este posibil numai în societatea în desfășurare, adică prin praxis și în istorie. Ca atare, Marx va schița

o cu totul altă cale pentru elaborarea unei ontologii regionale a umanului față de cea inițiată de fenomenologie. Calea urmată de Nicolai Hartmann se reduce la un efort de a sesiza determinațiile *ontos*-ului uman, plecînd de la izolarea abstractă a subiectivității. Calea pe care merge Marx este cea a raportării sociologice a omului concret și total la condițiile reale ale existenței sub imperiul cărora alege valorile și decide acțiunile. Această cale presupune sprijinirea pe exterioritatea lumii materiale față de om, pentru a înțelege de ce omul este o ființă destinată să creeze neîncetat, să lupte pentru a pune mereu lumea pe măsura necesităților și dorințelor lui. Fără a fi repudiată global dintr-o asemenea abordare materialistă, sociologică și istoristă, analiza fenomenologică devine doar un auxiliar al unei instrumentații riguros științifice, care ne ajută să privim omul angajat în situații determinate și să pătrundem spre etajele superioare ale spiritualității umane, fără a uita însă că fenomenele trăite de conștiință sînt omenești și semnificante pentru că sînt sociale și istorice. Vom ajunge astfel să descoperim — sub imperiul cerințelor practicii și pe fundal istoric — regiunea specifică a *ontos*-ului uman. Și, inevitabil, vom descoperi (dar vom putea și explica) modul cum funcționează tulburătoarea lume a valorilor. Căci pentru Marx rolul eminent al valorilor în existența umană este „cheia" crezului său în capacitățile revoluției socialiste de a umaniza omul și relațiile interumane, de a antrena transformări chiar pe planul condiției umane. Accentuarea de către Marx a funcției militante, critice, prospective și proiective a filozofiei este, de fapt, corolarul unei perspective predominant axiologice în interpretarea condiției umane. Grație unei asemenea perspective, Marx concretizează idealul comunist în raport cu experiența existentă a societății, descoperă valorile care-și fac drum în viață și propune noi valori în raport cu posibilitățile ce decurg din deschiderea spre viitor prin acțiune umană transformatoare de lume. El elaborează o concepție filozofică în care se realizează rîvnita, dar rarissima căsătorie fericită dintre *rigoarea științifică* și *patosul uman*.

În epoca actuală, încercarea de a relua proiectul marxist originar al unei ontologii particulare a umanului străbătute de o perspectivă axiologică prezintă o dublă importanță *practică*: mai întîi, pentru că se înscrie pe linia rostului major al filozofiei de a întreține un climat intelectual și moral propice cultivării celor mai înalte valori ale epocii (amenințate atît de reluarea „modernizată" a desuetelor critici romantice-patriarhale la adresa progresului științific-tehnic, cît și de mitologia unui raționalism ultraformalist și pragmatic, care generează — în egală măsură — o existență extravertită și cecitate axiologică); dar, totodată, și pentru că, în socialism, datorită lichidării proprietății private, relațiile de muncă încetează a mai fi un domeniu al dezumanizării — cu toate implicațiile de ordin etic care decurg de aci, devenind un domeniu al autoafirmării umane, un domeniu în care forțele de creație ale omului se împletesc cu mobiluri specifice morale, care izvorăsc din *noul ei caracter*, din faptul că a încetat să fie o simplă cerință existențială, devenind și un deziderat spiritual, un tărîm de realizare etică, dezvăluindu-și nestînjenit virtuțile unui *act major de cultură*. În cadrul orînduirii socialiste se „stabilizează" și se reproduce, mereu la alt nivel, o corespondență între *scopurile* activității practice, între obiectivele fixate în mod științific de partidul marxist-leninist în vederea construirii edificiului noii formațiuni sociale și *mijloacele de ordin spiritual-moral* în măsură să satisfacă în modul cel mai eficient realizarea lor. Economicul, factorul material în ultimă instanță *determinant* al celorlalte procese istorice, fiind el însuși un factor de realizare și dezvoltare a personalității umane, generează — prin intermediul politicului — criterii *moral-spirituale* de apreciere a comportării umane, creînd un „cîmp de posibilități" care nu este compatibil cu întemeierea evaluării morale pe criterii obiectual-utilitariste, pe indici economici. Însăși noua bază economică, făurită prin intermediul activității *conștiente* a maselor, reclamă legic — în contextul edificării societății socialiste multilateral dezvoltate — acțiunea tot mai amplă a valorilor spirituale cu un conținut calitativ nou, creînd terenul obiectiv pentru

constituirea și funcționarea unor noi forțe motrice ale progresului, spirituale, moral-politice. Printr-un proces complex de durată, care nu este lipsit de contradicții, de zigzaguri, de abateri individuale de la tendința generală (întrucît se desfășoară pe un fond uman care este produsul istoric al epocilor anterioare), în socialism, valorile care privesc viața materială a societății devin tot mai mult mijloace eficiente de realizare a *valorilor spirituale cu un conținut nou*, valori care nu ar putea subzista fără suportul lor material, fără continuarea perseverentă a vastului program de dezvoltare economică, dar care trec pe primul plan în sistemul ierarhic al valorilor unei societăți pe frontispiciul căreia poate fi pusă deviza: „totul pentru om". În virtutea unei atare concepții despre socialism, ca orînduire care presupune nu numai dezvoltarea forțelor de producție, ci și asigurarea satisfacerii trebuințelor spirituale, participarea largă a maselor la conducerea societății, crearea unor posibilități egale de manifestare liberă a personalității fiecărui om, partidul nostru a elaborat și aplicat, după Congresul al IX-lea, un complex de măsuri vizînd concomitent perfecționarea conducerii vieții sociale, adîncirea democrației socialiste, promovarea pe front larg a valorilor echității și dreptății sociale, instaurarea unui climat axiologic propice desfășurării ample a capacităților de creație, transformarea *demos*-ului în *subiect* făuritor activ și liber al propriei sale istorii. Aceasta înseamnă că, în actuala etapă, problemele de discernămînt valoric, de promovare consecventă a valorilor (idealurilor) comuniste capătă o însemnătate excepțională. Odată cu restrîngerea sferei de manifestare a proceselor obiectuale spontane, în procesul ascendent de evoluție a socialismului, cresc sfera de manifestare și importanța alternativelor, opțiunilor, deciziilor conștiente și libere, a ierarhizării și reierarhizării valorilor, pe drumul atît de complex al „făuririi de sine" a omului; ca atare, crește și însemnătatea dimensiunii axiologice a filozofiei marxiste.

Ținînd seama de faptul că elaborarea unei ontologii regionale a umanului este îndreptățită, că proiectul cartezian al unei *mathesis universalis* este făcut irealizabil

de înseşi rezultatele ştiinţei contemporane şi că valoarea reprezintă „pivotul" ireductibil al condiţiei umane, devine justificabilă elaborarea unui tip aparte de ontologie regională a umanului, pe care îndrăznim s-o numim axio-centrică.

Nu sîntem încă în măsură să prezentăm rezultatele elaborării (sau, mai precis, ale reelaborării) sistematice a unei asemenea ontologii. Strădania noastră urmăreşte doar să pună temelia unei asemenea *re*construcţii axiologice a discursului filozofic pentru a-l face, credem, mai apt să propună creator soluţii dramaticelor probleme ale condiţiei umane, integrată în contextul ritmului accelerat al mutaţiilor socioeconomice, politice şi spirituale caracteristice epocii contemporane. Prin urmare, de abia urmează să dezbatem pe larg problema raportului dintre economic şi spiritual, dintre tehnicitate şi subiectivitate, dintre scopuri şi mijloace, dintre creaţie şi consum, dintre integrare socială şi depăşire, dintre alienare şi dezalienare, dintre necesitate şi libertate, dintre raţionalitate şi iubire, dintre logos şi ethos, problema triajului valorilor şi a sensului vieţii, problema fericirii. Va trebui să „verificăm" rezistenţa şi fertilitatea eşafodajului conceptual construit în prezenta lucrare prin cercetări sociologice empirice cu privire la statutul existenţial al omului în procesul edificării societăţii socialiste multilateral dezvoltate în ţara noastră. Va trebui să dovedim, sprijinindu-ne şi pe virtuţile demersului axiologic, că, prin valorile pe care le promovează, socialismul reprezintă singura alternativă viabilă a dezvoltării societăţii contemporane. Deocamdată, ne propunem să legitimăm cadrul teoretic-metodologic al acestei abordări, urmărind obiectivul limitat (care reprezintă însă corolarul acestei lucrări !) de a trasa *coordonatele unei asemenea ontologii particulare a umanului.*

Coordonatele modului uman de a fi nu se reduc nici la heideggerianul *in-der-Welt-sein* (a-fi-în-lume) şi nici la raportul cognitiv dintre subiect şi obiect (ceea ce face scientismul şi pretenţiile imperialiste ale lui *homo tehnocraticus* lipsite de sens). Valorile îl singularizează pe om într-o regiune aparte a universului material, astfel încît

urmărirea filiației sale biologice rămîne doar un preludiu la definirea umanului. Ca *formă morfologică*, omul se înscrie în regnul animal, fiind stadiul cel mai înalt de dezvoltare a acestuia. Ca *modalitate existențială* însă, omul se deosebește calitativ de orice altă ființă vie, *munca* oferind în concepția marxistă cheia saltului *ontologic* de la natură la cultură, de la o existența mută și orizontală la una semnificativă și ierarhizată vertical, caracterizată concomitent prin dialectica interiorizării necesității și obiectivării proiectelor, prin autoconservare, autocreare și autodepășire. Analiza corelației dintre elementele imanente procesului muncii, ca trebuința, transcendența, proiectul sau decizia, ne permite degajarea concluziei că munca implică o activitate umană structurată de valori, dar în același timp structurantă a unor noi valori, fiind nu numai un mod specific uman de transformare a ambianței, dar și un *mod de constituire ontică a omului*. Munca implică, concomitent, un dublu proces dialectic, raporturile dintre om și natură constituindu-se în cadrul și prin intermediul unor raporturi interumane cu o tentă socială și istorică precisă. De aceea, cum arăta Marx în *Manuscrisele economico-filozofice din 1844*, pentru a înțelege societatea, nu trebuie nici să amesteci umanul cu natura, nici să separi omul social de natură, nici, în sfîrșit, să pui individualul în afara generalului (antropologicului), fixînd societatea ca abstracție exterioară individului. Omul este produsul propriei sale activități, întrucît el se raportează la ambianța sa *în* și *prin* acțiunea de transformare menită s-o adapteze la cerințele omului, la un proiect uman. Munca conturează însuși modul specific de existență și de viață al omului, ca ființă socială și istorică aptă să elaboreze și să realizeze proiecte prin care cunoașterea datelor obiective ale structurii apare în congruență cu elaborarea unui model ideal, cu o optică prin excelență *valorizatoare*, în măsură să asigure și să întrețină o activitate creatoare în continuă tensiune către nou, grație raportării mereu „deschise" a rezultatelor acțiunii la scopul urmărit.

Fără îndoială, raporturile — istoricește formate — dintre oameni și natură, ca și raporturile dintre indivizi

(grupuri, clase sociale etc.), modelele culturale transmise de generațiile precedente fac ca fiecare individ și fiecare generație să găsească anumite structuri economice și social-politice, anumite modele culturale, care, deși sînt modificate de noua generație, îi prescriu acesteia condiții determinate de acțiune și influențează rezultatele obiective ale acțiunii umane (care nu coincid cu scopurile parțiale și particulare asumate de cutare sau de cutare individ). Dar determinismul *la scară umană* funcționează altfel decît determinismul lucrurilor, rețeaua complexă și dinamică a relațiilor cauzale, logice, necesare oferind un cîmp de alegere indivizilor și colectivităților dintr-o pluralitate de variante posibile și, implicit, lăsînd un spațiu de joc „inițiativei", inventivității, creativității umane. Fondat pe praxis, situat la confluența naturii cu istoria și a cauzalității cu finalitatea, *proiectul uman* (imaginativ sau conceptual) conferă un caracter finalist, axiologic, supraorganic (deci *transcendent* în raport cu natura) fenomenelor socioculturale. Acest proiect are întotdeauna rădăcini în datele obiective ale structurii, dar, presupunînd, pe de o parte, o interacțiune între oameni (indivizi, grupuri) prin intermediul „societății în ansamblul ei" (cum se exprimă Marx), iar pe de altă parte implicînd un act de valorizare care trasează o punte de legătură între sfera posibilului și cea a dezirabilului, permite acțiunii umane să depășească întotdeauna scopul ei imediat, direct. Planul orizontal al abstracțiilor apare întotdeauna încadrat, învăluit în planul vertical al valorilor, adică într-un plan în care sînt implicate preferința, alegerea (deci renunțarea), chiar alegerea între preferințe (deci sacrificiul). Exercițiul acesta al alegerii, concomitent condiționată social și necondiționată absolut, necesară și liberă, este esențial pentru statutul ontologic al omului. Această alegere este mereu deschisă cît timp omul trăiește („numai moartea transformă viața în destin", spune Malraux).

Analizînd mecanismul intern al „interiorizării" și „exteriorizării", determinațiilor sociale de către individ, libertatea nu se reduce la momentul cognitiv („înțelegerea necesității"). Ea trebuie considerată ca fiind, tot-

odată, capacitatea, specific umană, de opțiune axiologică, de adeziune activă la idealuri și de promovare a valorilor. Chiar dacă, înțelegînd — în limitele istorice ale praxisului — necesitatea, omul face apel — prin intermediul științei — la explicarea și optimizarea mijloacelor de care dispune pentru sporirea eficacității activității lui transformatoare, fără promovarea unor idealuri morale, fără intenționalitate axiologică, libertatea de alegere a omului s-ar reduce la spontaneitatea voinței. Fără scop, fără criterii de discernămînt valoric, fără intenționalitate axiologică, alegerile ar deveni echivalente și, chiar dacă nu s-ar stinge, ar înceta să mai exprime libertatea umană. Intr-un fel și animalul alege între realități concrete, dar el nu poate fi liber pentru că alege între termeni dați (nu posibili), abandonîndu-se pasiv pulsiunilor vitale, în timp ce omul alege raportînd obiectivele — dincolo de orice calcul rațional — la valorile ideale pe care urmărește să le materializeze. Libertatea nu implică deci orice alegere, ci alegeri sui-generis, care sînt *opțiuni axiologice*. Tocmai pentru că se sprijină pe cunoașterea necesității și urmărește conștient actualizarea valorilor, *acțiunea umană liberă ne apare ca un itinerar între două adeziuni :* între o adeziune *pasivă* față de stimulii realității empirice sau impulsurile spontane ale eului care se abandonează condiționărilor sale și o adeziune *activă* la idealuri asumate conștient, devenite călăuze de acțiune creatoare, sprijinită pe cunoaștere, conjugată cu voința de a promova, de a realiza conștient valori *.

---

* În dezbaterea teoretică asupra libertății s-au propus în istoria gîndirii filozofice cinci tipuri de soluții, corespunzînd fazelor pe care le parcurge procesul progresiv de dobîndire a libertății : a) libertatea ca „dat imediat al conștiinței" și abandonare pasivă față de impulsurile spontane ale eului ; b) neutralizarea acestei abandonări pasive prin dobîndirea independenței față de mobiluri ; c) depășirea acestei atitudini care „închide" orizontul valorilor prin disponibilitățile omului de a da curs acțiunii voluntare modelatoare de existență ; d) înlocuirea orgoliului unei libertăți „în sine", absolute, prin libertatea interioară de alegere a individului angajat în situații concrete ; e) în sfîrșit, trecerea de la libertatea subiectivă (internă) la realizarea ei obiectivă, orientată concomitent de „stăpînirea" rațională a necesității și de adeziunea activă la promo-

Însăşi tratarea libertăţii ca „necesitate înţeleasă" presupune, din perspectivă axiologică marxistă, considerarea libertăţii ca o *acţiune infinită*, ce izvorăşte din capacitatea — istoriceşte şi socialmente dobîndită de om — de *a proiecta* mai multe acte posibile, de a se angaja în opţiuni între căi de acţiune în raport cu *valorile* pe care urmăreşte să le realizeze şi care conferă semnificaţie umană proiectelor. A spune că o anumită atitudine umană a fost determinată de o situaţie este echivalent cu a spune că situaţia a fost astfel *valorizată* de om, încît trebuia luată tocmai acea atitudine pentru a se răspunde la exigenţele situaţiei şi a se da curs finalităţii urmărite. Astfel, atitudinea umană ne apare încărcată cu răspunderea morală a individului pentru valorile urmărite, ca şi pentru cele realizate, pentru consecinţele faste sau nefaste ale opţiunilor axiologice. Această responsabilitate, corolar al libertăţii umane, nu poate fi declinată prin invocarea unei necesităţi exterioare care ar fi impus univoc cutare sau cutare opţiune valorică, cutare sau cutare manifestare atitudinală. Desigur, în condiţiile societăţii capitaliste, factori obiectivi determină înstrăinarea umană şi reificarea, îngustînd considerabil — cum a demonstrat Marx — cîmpul de manifestare al libertăţii umane. Dar, oricît ar fi de accentuată astăzi în ţările capitaliste avansate din punct de vedere industrial suprarepresiunea şi raţionalizarea tehnologică, oricît ar fi pus în mişcare aparatul tehnic şi mijloacele de comunicare de masă pentru a se ajunge la ceea ce Herbert Marcuse denumeşte „manipularea nevoilor şi preferinţelor umane", orizontul alegerilor umane nu poate fi blocat total.

Omul este o fiinţă valorizatoare, în măsură să asigure şi să întreţină o activitate creatoare în continuă tensiune către nou, graţie raportării mereu „deschise" a acţiunii la valorile urmărite. Şi, cu cît incidenţa acestor valori

---

varea valorilor. Concepţia marxistă despre libertate, care se înscrie ca un moment culminant al celei de-a cincea interpretări a libertăţii (ca libertate de acţiune), este singura în măsură să cuprindă într-o viziune dătătoare de sens acest itinerar în întregul lui, situîndu-l concomitent în contextul practicii social-istorice şi al determinismului dialectic modern.

asupra intereselor fundamentale ale unei comunități umane este mai mare, cu cît criteriile opțiunii axiologice — „interiorizate" în sfera motivațiilor și convingerilor personale — corespund mai mult cerințelor praxisului, cu atît sporește gradul libertății umane.

Ajunși în acest punct al argumentării, am trecut dincolo de momentul obligatoriu al înțelegerii necesității, ca premisă a libertății, care — dacă ar fi absolutizat sau interpretat în manieră pur scientistă — ar conduce la o definire a libertății în spiritul concepției contemplative și chiar al împăcării cu realitatea, ceea ce ar contraveni perspectivei axiologice pe care o introduce marxismul în explorarea condiției umane și în interpretarea libertății omului. Acest moment se corelează cu cel al alegerii, rezultate dintr-o opțiune axiologică, în concordanță cu determinațiile obiective și exprimînd convingerile interioare, interesele, aspirațiile personale ale omului, pentru a pregăti introducerea în „ecuația" libertății, a unui nou moment, decisiv : momentul activității practice, al realizării proiectului înscris în „spațiul de joc" al necesității („interiorizate" prin cunoaștere și opțiune axiologică). În accepția marxistă, conținutul principal al libertății este întotdeauna transformarea prin acțiune a realității obiective și a propriei vieți a omului, eliberarea de orice constrîngeri naturale, fie exterioare (necesitate oarbă, stihia întîmplărilor, „magnetismul" situației), fie interioare (automatismul instinctelor, adaptare stereotipă, prejudecăți, „tirania" afectelor), dominarea necesității grație activității creatoare a omului sprijinită pe cunoaștere și valorizare. Pentru a fi liber nu este suficient să înțelegi necesitatea, ci trebuie să acționezi în cîmpul de posibilități pe care această înțelegere îl deschide pentru a traduce în viață proiectul uman original ce exprimă o adeziune internă, fără a mai fi stînjenit în realizarea lui efectivă. Căci libertatea nu este un fapt, ci o acțiune (de transformare efectivă și apropriere a lumii) ; nu este un atribut aprioric al conștiinței, ci o putere (de eliberare progresivă de constrîngeri externe și interne) ; nu este un dat al individului izolat, ci o dezvoltare autotelică a puterii omului ca

ființă socială. Cum se exprimă, cu puterea de sugestie și plurivalența de sensuri inerentă imaginii artistice, Marin Sorescu :

> *„Ne scapă mereu ceva din viață,*
> *De aceea trebuie să ne naștem*
> *Mereu".*

Tocmai de aceea omul nu disperă în fața refuzului realului de a capitula în fața rațiunii, de a privilegia știința și raportul teoretic dintre om și realitate. În virtutea statutului său ontologic, omul nu numai că știe, ci știe că știe și că nu poate ști tot ; el nu este numai o ființă aptă să înregistreze și să cunoască, ci poate răspunde la „provocările" realului prin protest, prin *decizie*, care, în virtutea unicității și a finitudinii vieții umane, ca și a caracterului „de neșters" (ireversibil) al actelor umane, devine hotărîtoare de destin. Omul, nu în „atomizarea" lui existențialistă, ci articulat într-un context istoric de relații sociale, ne apare astfel ca centru de valorizare, ca centru de decizie și control. Numai că (și aici este punctul vulnerabil al existențialismului !) individualul nu poate fi disociat de social, întrucît *criteriile* alegerii nu sînt prizoniere ale capriciilor subiectiviste, ci sînt criterii *istoricește* și *socialmente* determinate. Societatea constituie forma specifică (niciodată neutră din punct de vedere axiologic !) în care, pe baza practicii istorice, indivizii, cu comportamentele, rolurile și acțiunile lor finaliste, conservă sau schimbă scopuri, norme și valori. De aceea nu trebuie să pierdem din vedere că, întotdeauna, orice fel de întîlnire cu aproapele nostru este o acțiune omenească, implicînd inevitabil, adesea într-un melanj cu fine gradații, adevărul și minciuna, binele și răul, frumosul și urîtul. Omul este întotdeauna o ființă — în context social — pentru care raporturile interumane reprezintă o inalienabilă determinație ontică, chiar dacă el trebuie să redescopere și, într-un fel, să reinventeze aceste raporturi prin fiecare nouă acțiune, prin fiecare nouă faptă. Ne aflăm deci în cadrele teoretice ale unei ontologii care, alături de dialectica *materie-mișcare*, pune în relief *dialectica ac-*

ţiune-comunicare şi face să apară relaţia dintre indivizi nu numai ca un simplu *mijloc*, pentru realizarea unui scop pragmatic, nu ca o simplă operaţie necesară pentru cucerirea universului material, ci ca o funcţie eminamente socială şi ca un *scop în sine*.

De aceea, actele, deciziile, alegerile umane sînt ireductibile integral la structurile care le-au creat, ca atare nu pot fi explicate total prin conceptele analitice ale acestor condiţii (deşi analiza conceptuală poate orienta iniţiativa istorică şi decizia, jucînd efectiv rolul de călăuză în acţiune), deoarece omul poate deveni şi altceva decît ceea ce îl face să fie ceea ce este ; el nu se poate dispensa de opţiune, de decizie, de risc. Remarcabilul film al lui Jean-Luc Godard *Alphaviile* relevă, cu o deosebită forţă sugestivă, ce consecinţe absurde ar putea avea o civilizaţie care s-ar justifica doar prin buna funcţionare a structurii şi în care omul ar fi privat de opţiune, de decizie, de risc : asigurarea nevoilor sale materiale ar fi obţinută doar cu preţul pierderii totale a conştiinţei valorilor umane. Raţiunea, dacă este absolutizată şi hipertrofiată, încetează să mai fie o condiţie a libertăţii şi devine o piedică a ei, încetează să mai fie un mijloc pentru realizarea condiţiei umane şi devine o sursă de alterare a raporturilor sociale în ceea ce ele au mai specific uman. Integrată însă în conştiinţa umană totalizantă şi participantă, angajată la crearea şi afirmarea plenară a valorilor, ea devine deschizătoare de orizont axiologic.

Considerăm, din această perspectivă, că formula celebră a lui Marx „pentru om rădăcina este omul însuşi" poate fi interpretată şi în sensul afirmării *ireductibilităţii existenţei umane la alte moduri ontice*. Omul nu este doar o „trestie gînditoare" (Pascal), ci o fiinţă socială valorizatoare, o fiinţă care creează şi se creează prin cultură, depăşindu-şi condiţia naturală. Excluzînd ontologia „clasică", care presupune fie tratarea umanului în termeni de cauzalitate mecanică, fie în termenii unei totalităţi consistente organizate în prealabil de dumnezeu, perspectiva axiologică conduce spre inserţia într-o ontologie generală a infinităţii materiei în spaţiu şi timp, a unei ontologii generale a *finitudinii* umane.

O asemenea ontologie recunoaşte servitutea umană în faţa unor fenomene implacabile, ca bolile necruţătoare sau moartea, întreţinînd trează conştiinţa efemerului şi a relativului, a finitudinii şi unicităţii vieţii, a iminentei perisabilităţi nu ca o sursă generatoare de anxietate sterilă, ci ca suport indispensabil omului pentru *a trăi* şi *a crea*. Căci tocmai această conştiinţă a finitudinii, înţeleasă concomitent în termeni de destin („esenţă") şi în termeni de istorie, este generatoare de uriaşe energii umane. Datorită ei, imediatul nu satisface valenţele existenţiale ale lui *homo aestimans*, stăpînit de dorinţa cuprinderii infinitului în finit, de setea de absolut, de un fel de nostalgie a paradisului. Prin transcenderea imediatului, omul devine creator al unei supranaturi (nu însă supranaturală !), creînd cultura ca dimensiune constitutivă (şi ireversibil constituită) a modului său specific de a exista, ca rezultat al vieţii în orizontul axiologic. Înseşi obstacolele pe care omul le întîlneşte în acest proces, exprimînd rezistenţa unor structuri la anumite valori, au — după cum a arătat René Le Senne — o deosebită importanţă în afirmarea valorii. Aspiraţia omului spre autodepăşire (în afara căreia nu există progres) este determinată nu atît de ceea ce el a dobîndit, cît de ceea ce caută să dobîndească ; nu numai de ceea ce posedă, ci şi de ceea ce îi lipseşte. În ordine umană, orice obiectiv atins, dacă nu-şi găseşte resurse de dinamizare, tinde să se devalorizeze. Sentimentul incompletitudinii, al insatisfacţiei (dacă nu este morbid şi este grefat pe fondul unui crez axiologic, al unei aspiraţii profunde spre valoare) este un gaj de sănătate spirituală. Pentru că el este un simptom al conştientizării uneia dintre coordonatele modalităţii sale ontice, a faptului că, fiind o fiinţă valorizatoare, pentru om ordinea umană nu este un dat, ci un *proces*, trebuie înţeleasă în *istoricitatea* ei. Tocmai pentru că este o fiinţă caracterizată prin praxis, pentru om nimic nu este jucat. Şi nimic nu se joacă fără el, fără acel „plus" pe care-l introduce creativitatea omului, reuşind să străbată itinerarul ce desparte un individ totalmente condiţionat (sau „manipulat") de o persoană aptă, printr-o subtilă dialectică a „interiorizării" şi „exteriorizării", să resti-

tuie — prin acțiunile sale — și altceva decît acea totalitate pe care a primit-o în condiționarea sa bio-psihosocială. A face binele nu înseamnă a te conforma unor reguli preexistente, unei existențe deja date și încheiate, ci a atribui un sens nou existenței, a „adăuga" ceva ce nu exista înainte, a participa la istoria propriu-zis umană, al cărei scenariu nu este scris dinainte și care, în esență, constă în crearea omului de către om. Din această perspectivă, *sensul vieții* există deja (pentru că inițiativele istorice ale generațiilor anterioare, cristalizate în instituțiile produse, în coduri morale care poartă însemnele uneia sau alteia din formațiunile sociale, își pun pecetea asupra desfășurării în continuare a evenimentelor), dar rămîne mereu în dezbatere, oferind o marjă suficient de largă pentru *libertatea umană* (pentru că viitorul este încă *de creat,* deși se pleacă de la condițiile moștenite). Problema tradițională a „fundamentului ultim" al moralei nu se mai pune în termeni abstract-metafizici, ci într-un context istoric-social concret, fiind mereu repusă în chestiune, mereu „deschisă" și rezolvabilă în termeni de *responsabilitate umană,* prin alegere, speranță, angajare, decizie, luptă. De aceea, analiza conceptuală a *condițiilor* în care inițiativa istorică trebuie să intervină este întotdeauna o călăuză pentru acțiune, dar nu poate fi niciodată exhaustivă, nu se dispensează de asocierea unor noi semnificații, de opțiune, de decizia care-și asumă responsabilități. Pentru om, chiar în momentele cele mai grele, mai există o soluție, o speranță. Uneori viața, dovedind că nu se supune unor canoane raționale rigide, poate crea un context de împrejurări neașteptate, imprevizibile care să înnobileze un om josnic, să transforme un laș într-un erou. Omul este o ființă care rămîne mereu „deschisă" în universul guvernat de o necesitate manifestă printr-o gamă infinită de întîmplări și care este incompatibilă cu nesocotirea adevărului plin de surprize al vieții. Perspectiva axio-centrică înscrie, de aceea, în condiția umană, nu numai proiectul, reușita, bucuria, ci și deziluzia, eșecul, angoasa, dar niciodată disperarea. Pentru om nimic nu este jucat și nimic nu se joacă fără el. După cum remarca cu o fină ironie Blaga, pentru un

animal, cînd se produce o ruptură între el și mediul ambiant, îi mai rămîne doar o șansă de salvare : să se transforme în om.

Ontologia construită din perspectiva axiologică este opusă acelei filozofii care ne oferă un univers uman lipsit de centru de orientare, de orice axă verticală ordonatoare în înălțime și profunzime, de orice semnificație și orice apel capabil să-l pună în mișcare. Un dialog între cineva care admite și cineva care nu admite o perspectivă axio-centrică în înțelegerea condiției umane ar suna în termenii dialogului purtat între Caligula și Cherea în cunoscuta piesă a lui Albert Camus :

„— Cred că există acțiuni care sînt mai frumoase decît celelalte, spune Cherea.

— Eu cred că toate sînt echivalente, răspunde Caligula".

Contemplării existenței ca spectacol ce se desfășoară în *ordine orizontală,* perspectiva axiologică îi opune angajarea în existență într-o *ordine ierarhică verticală* (nu eternă, ci istorică !), întrucît planul orizontal al abstracțiilor apare încadrat, învăluit în planul vertical al valorilor.

O asemenea ontologie se deosebește de ontologia *aumană,* la care facem apel adesea în publicistica noastră filozofică pentru a explica fundamentul obiectiv al conduitei umane. Astfel, demonstrăm caracteristicile spațiului sau timpului, bazîndu-ne aproape exclusiv pe date din științele naturii (de regulă, pe teoria relativității și geometriile neeuclidiene), reducînd spațiul la spațiul *fizic* sau la cel *geometric* (deși există incontestabil un spațiu *social,* pentru surprinderea specificului căruia trebuie să introducem „în ecuație" spațiul psihosociologic, spațiul comportamental și mai ales spațiul semantic), după cum există și un timp *social,* în afara căruia nu putem explica un fenomen atît de important ca neomogenitatea timpului în diferite culturi. Nu putem să utilizăm în domeniul umanului exclusiv conceptele elaborate prin studierea extraumanului. Numim *aumană* sau *aumanistă* (și nu antiumanistă) o asemenea pseudoontologie scientistă pentru că, de fapt, nu se opune umanismului ca o determinație contrarie lui, ci ca ceva

străin determinațiilor care-l constituie. O ontologie umană nu se poate construi exclusiv pe știință (și cu atît mai puțin pe științele naturii). Fără îndoială, reflexivitatea asupra omului este imposibilă azi dacă nu acordă atenție condițiilor în care acesta este plasat, dacă nu face apel (prin intermediul științei) la explicarea și optimizarea mijloacelor de care dispune pentru sporirea eficacității acțiunii lui transformatoare. Astăzi, a afirma că te poți dispensa de știință sau a renunța la efortul inițierii științifice, la luciditate și rigoare este de neconceput. Dar căutarea adevărului de către știință nu epuizează resursele și valențele umane, căci sensul nu există decît pentru om, el se constituie în și prin *praxis* și *istorie*. Există și vor exista numeroase probleme, de imens interes, asupra cărora știința nu se poate pronunța : stabilirea scopurilor ultime, alegerea și ierarhizarea valorilor, sensul vieții. Știința nu poate să ne spună ceea ce este bine și ceea ce este rău (ca *scop*, nu ca mijloc). De aceea, încăpățînarea unor orientări filozofice contemporane (ca structuralismul imanentist promovat de M. Foucault) și chiar a unor filozofi marxiști (ca L. Althusser) de a urma tîrîș travaliul științei, cantonîndu-se în perimetrul realizărilor obținute la un moment dat și temîndu-se de tot ce nu poartă ștampila ei, este plină de pericole și așază plumb pe aripile fanteziei creatoare, necesare în filozofie, ca și în artă.

Împotriva unui asemenea risc, în particular — și a ideologiei tehnocratice, în genere — se pronunță, împreună cu marxiștii, reprezentanți marcanți ai altor orientări filozofice ca J. M. Domenach, J. Piaget, M. Dufrenne. În acest context, un punct de vedere original, în care sursele freudiene sînt interferente cu unele idei de inspirație marxistă, aduce Herbert Marcuse, îndeosebi în mult comentata sa lucrare *Omul unidimensional*. Studiind realitățile contemporane americane, el constată că, în cadrul societății industriale avansate de tip capitalist, înstrăinarea și reificarea umană, suprarepresiunea și „manipularea“ nevoilor umane au căpătat o extensiune la scara *întregului* sistem social, care transformă tehnica, randamentul, productivitatea și eficiența

într-un „scop în sine". Dar, pentru ca o asemenea societate, care-l dezumanizează pe om, să fie criticată şi revoluţionată practic, omul trebuie să fie apt a distinge interesul său *real* de cel *imediat*, nevoile sale umane *autentice*, de cele *iraţionale* „manipulate" constant de raţionalitatea tehnologică, să resimtă nevoia de a ieşi din „chingile" sufocante ale unei societăţi care-l înstrăinează de sine. Or, tocmai această nevoie societatea stabilită caută s-o reprime în măsura în care „este capabilă să producă şi să distribuie bunuri pe scară din ce în ce mai largă" şi în care „ea poate să se servească de cucerirea ştiinţifică a naturii pentru a cuceri în mod ştiinţific omul". Marcuse ajunge la concluzia că o asemenea societate, deşi comite o crimă de „lezumanitate" şi este *în ansamblul ei* profund iraţională, „pare capabilă să împiedice orice schimbare socială", orice transformare calitativă care să redea finalitatea umană procesului de producţie, pentru că ea creează, în proporţii de masă, *omul unidimensional*, adică omul care îşi păstrează doar capacitatea de a spune *da* şi de a se integra în sistem, care şi-a pierdut dimensiunea critică, aptitudinea de a spune *nu*, de a critica, de a transforma.

Diagnosticul original pe care-l pune Marcuse înstrăinării umane în etapa actuală a societăţii capitaliste dezvoltate, cînd un anumit climat economic şi social-politic alterează valenţele umaniste ale culturii şi finalitatea umană a progresului tehnic, deplasează accentul de la creaţie la consum, absolutizează standardizarea valorilor şi „unidimensionalitatea" existenţei umane, este poate şi el, la rîndul lui, unilateral, dar nu eronat. El este pus, de altfel, şi în prelungirea unor filoane de gîndire marxistă, la care Marcuse se referă explicit. „Terapeutica" pe care o propune este însă utopică, fără temei teoretic şi fără aplicabilitate practică. Critica sa virulentă la adresa tehnocratismului, deşi se situează la antipodul apologiei „mirajului tehnic", devine — în mod paradoxal — o critică *tehnocratică* a tehnocratismului, învestind societatea capitalistă dezvoltată cu puterea „miraculoasă" de a se autoregla printr-o „raţionalitate tehnologică", de a armoniza şi domina forţe sociale anta-

goniste. „Marele Refuz" pe care-l opune Marcuse societății capitaliste avansate rămîne o patetică și generoasă profesiune de credință, un deziderat abstract. El nu întrevede *ce forțe sociale* pot înlătura relațiile sociale oprimate minimalizînd, cel puțin pentru etapa istorică actuală, rolul istoric al proletariatului în virtutea prejudecății „economiste" după care revoluționarismul clasei muncitoare ar depinde univoc de structura sau nivelul consumului, independent de gradul conștientizării *politice* a intereselor economice *fundamentale*, fapt de altfel infirmat chiar în anul apariției traducerii franceze a *Omului unidimensional* prin greva politică a celor 10 milioane de francezi, care a dovedit din nou că proletariatul rămîne principala clasă exploatată și principala „forță explozivă" a societății capitaliste. El nu ne lasă să întrevedem nici *cum, pe ce cale* poate fi înlăturat sistemul social care generează dezumanizarea, întrucît substituie revoluției sociale, cuceririi puterii politice de către masele revoluționare, conduse de partidul marxist-leninist, protestul — semnificativ dar ineficient — al unor *outsiders*, care se resimt frustrați în realitatea trebuințelor lor etico-psihologice de a-și închina existența Erosului. Și nu ne permite nici să întrevedem *în ce sens* ar trebui să se producă transformările sociale pentru a deschide drumul spre dezalienare și spre umanizarea relațiilor sociale, neîmpingînd critica dezumanizării omului în „societatea industrială avansată" pînă la admiterea faptului — impus de întreaga desfășurare a evenimentelor istorice în ultimele decenii — că socialismul reprezintă unica alternativă viabilă a dezvoltării societății contemporane care deschide singurul orizont real pentru emanciparea umană și dobîndirea demnității umane.

Locul central al gîndirii marxiste în confruntările de idei din filozofia contemporană în jurul problematicii omului decurge tocmai din capacitatea ei de a trece dincolo de formularea unor probleme și chiar de punerea unor diagnostice, din calitatea ei de a deschide calea reală, deși anevoioasă, pentru soluționarea efectivă a problemei eliberării omului, a înlăturării condițiilor care-l dezumanizează. Filozofia marxist-leninistă își edifică idealul său umanist pe fundamentul teoretic al unei

concepții consecvent materialiste asupra societății. Iar acest ideal umanist, întemeiat pe cunoaștere și ridicat la rang de valoare supremă, devine un obiectiv practic, concret al socialismului ca realitate socială. Prin aceasta filozofia marxist-leninistă devine un fel de „strategie" a luptei pentru eliberarea și umanizarea omului contemporan.

În lumina acestor considerente, am dori ca reacția noastră manifestă împotriva oricăror încercări contemporane de abordare scientistă, tehnocratică a condiției umane să nu fie înțeleasă greșit. Desconsiderarea științei ar transforma ad-hoc filozofia în filodoxie, ar contraveni — cum s-a arătat în capitolul anterior — înțelegerii marxiste a perspectivei axiologice în filozofie. În argumentarea de față ținem seama de trei împrejurări care nu pot fi eludate de nici o axiologie contemporană. Prima : dezvoltarea rapidă a științei și tehnicii constituie o realitate caracteristică, în esență progresistă, a epocii noastre, care a permis transformarea unor aspecte fundamentale ale existenței umane : modul de muncă și modul de trai, interacțiunea om-natură, structura personalității, relațiile dintre oameni. A doua : critica „romantică" a științei și tehnicii a primit dezmințiri prin revoluția științifico-tehnică contemporană, care nu numai că nu reduce funcțiile creatoare ale omului, dar le „trezește", le solicită, le amplifică. În măsura în care știința devine tot mai mult o „forță productivă nemijlocită" (confirmînd anticiparea lui Marx), dezvoltarea forțelor creatoare ale fiecărui individ capătă treptat caracterul unei „mărimi" hotărîtoare pentru evoluția ascendentă a civilizației (așa cum o constituiau înainte cantitatea de capital și de muncă). După cum arată R. Richta, revoluția științifică și tehnică ridică pentru prima dată la rangul de premisă a unui progres al producției, perfecționarea socială a omului, cultivarea tuturor forțelor sale creatoare. A treia : ridicarea nivelului general al cunoașterii, promovarea științei și tehnicii înaintate constituie o dimensiune fundamentală a progresului țării noastre, angajată în programul făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate. Prin înlăturarea

contradicțiilor de clasă, socialismul ni se înfățișează ca acel proces care deschide larg perspectiva fructificării *umaniste* a posibilităților vaste pe care le oferă știința pentru dominarea naturii și conducerea societății, conferind o dimensiune cu adevărat *umană* și *socială* intervenției științifice a omului. În socialism, revoluția științifico-tehnică se contopește cu o revoluție culturală de o anvergură fără precedent, în sensul că noua orînduire pune cultura, care pînă acum însoțea viața mai mult la marginea ei, în mod direct în centrul tuturor problemelor esențiale. Punînd însă accent pe rolul de prim ordin pe care-l ocupă știința în dezvoltarea conștiinței socialiste, socialismului îi este străină ideea tehnocratică a unei științe care nu servește un țel politic și abdică de la imperative morale. Valorile științei nu constituie un imperiu autonom și creșterea rolului lor nu trebuie să ducă la dezideologizarea conștiinței, ci la sporirea responsabilităților politice, întrucît misiunea științei în socialism se îndeplinește prin fundamentarea unei variante *umaniste* a civilizației tehnice contemporane, prin deschiderea posibilităților de perfecționare moral-spirituală a omului. Dacă nu s-ar sprijini pe știință, socialismul — promotor al celor mai înalte valori umane ale epocii — nu s-ar dovedi, în mod real, cel mai puternic izvor al progresului civilizației contemporane, ar rămîne un simplu propagator al unor idealuri umaniste generoase, dar ineficiente. Dar — ne întrebăm odată cu M. Dufrenne — „ar exista oare partide sau țări marxiste dacă întreg marxismul ar încăpea într-o știință sau într-o epistemologie ?", dacă el n-ar fi străbătut de o perspectivă axiologică, de valorile umaniste caracteristice principiilor eticii și echității socialiste și comuniste ?

De fapt, filozofia marxistă continuă, pe o altă bază, cu un conținut specific și la un nivel superior, tradiția caracteristică oricărei filozofii umaniste de a nu se cantona în perimetrul unei singure specii de valori. Ea acordă o importanță majoră valorilor științei, dar nu o suveranitate absolută. Ea își sprijină generalizările pe datele științei, dar acestea nu pot fi totuși luate drept *unicul* punct de plecare pentru o ontologie, deoarece

universul științei este fragmentar și fragmentat, iar totalitatea nu se reduce la suma părților componente, existența umană nu se reduce la momentul cognitiv. Omul, scopurile, sensul, valorile, cîmpul problematic atît de întins al umanului, adică *ONTICUL*, nu poate fi atins *integral* de știință, justificînd acțiunile și speranțele noastre în virtuțile demersului axiologic, care ridică din nou problema *fundării* științei, uitată de „competența" omului specializat, care astfel nu mai poate integra cîmpul său de cunoștințe în fluxul istoric al existenței și totalității. Or, fundamentarea științei nu poate fi pur epistemologică, ci este inevitabil *axiologică*, făcînd apel nu la o „esență umană" apriorică și abstractă (a cărei respingere de structuralism este pe deplin întemeiată), ci la o „esență umană" istorică și căutată prin confruntarea intuițiilor existenței trăite cu discursul științific asupra fenomenului. Chiar atunci cînd știința tinde să înlocuiască omul ca sursă de erori (prin instrumente, formule sau modele abstracte), omul rămîne totuși centrul referențial, după cum el rămîne — într-o lume în care există semnificații și valori — singurul orizont al omului. De aceea, obiectivitatea științifică pe care perspectiva axiologică în ontologie nu o contestă, ci o dorește și o explică, nu înseamnă *dezumanizarea* științelor umane, ci *desubiectivizarea* (sau, mai precis, *depsihologizarea)* lor. Așa cum spune Jean-Paul Sartre, „trebuie să alegi : omul este mai întîi el însuși sau altceva decît el însuși" *(autre que soi)*.

Perspectiva axiologică, în măsura în care se dovedește legitimă în domeniul ontologiei, pătrunde și în cel al *gnoseologiei*, întrucît subiectul cunoașterii nu este *cogito*-ul *pur* (cartezian sau husserlian), ci *persoana umană*. De altfel, R. Ruyer arată că, doar în aparență *cogito*-ul cartezian este ontologic, el fiind în fond axiologic, reunind, în mod indisolubil, valoarea adevărului și „agentul — căutînd — adevărul — și — evaluînd" („l'agent — cherchant — le — vrai — et — évaluant"). Făcînd o distincție funcțională între *subiectul psihologic* și *subiectul epistemic* (ale cărui structuri cognitive derivă din mecanismele generale ale coordonării acțiunilor),

·J. Piaget a reliefat prin studiile sale că nu există cunoaştere *pură*, noţiunea de „cunoaştere pură" putînd fi utilizată doar cu titlu provizoriu pe traiectul cognitiv. Cunoaşterea este întotdeauna acompaniată de proiecte şi rezonanţe umane complexe, dînd doar la limită impresia de neutralitate axiologică absolută. Orice cunoaştere, descriere sau clasificare presupune o atitudine selectivă şi ierarhizatoare în raport cu anumite criterii social-umane de discernere şi valorizare, este deci implicit şi un act axiologic. Chiar axiomatizarea şi formalizarea, atît de caracteristice pentru conturarea specificului cunoaşterii ştiinţifice contemporane, se bazează întotdeauna pe formularea unui număr de propoziţii primitive, a căror *alegere* nu mai este dată de calitatea lor de a fi „adevăruri evidente" (ca în vechile axiomatici), ci de o serie de principii formale ca noncontradicţia sau completitudinea, care permit deducerea conform unor reguli precise a tuturor propoziţiilor sistemului din propoziţiile primare. *Alegerea* axiomelor, care nu este impusă constrîngător de nici un obiect, devine cardinală, ea implicînd discernabilitatea logică în raport cu un anumit sistem de referinţă. Apare astfel, înaintea unei faze a angajării şi punerii la probă a ipotezei în orizontul de realitate pe care îl vizează, cum arată V. Tonoiu, analizînd metodologia orizonturilor de cunoaştere a lui F. Gonseth, o problemă de integrare, a cărei rezolvare face apel la idei directoare, la ipoteze ce presupun un redutabil efort inventiv şi imaginativ. Atunci cînd ne plasăm în teritoriul ştiinţelor umane, putem afirma, odată cu Auguste Salazar-Bondy : „Valoarea este fundamentul raţionalităţii şi obiectivităţii ştiinţelor umane". A spune că nu există ştiinţe social-umane nonideologice înseamnă a spune că nu există ştiinţă social-umană în care să nu intervină noţiunea de valoare.

Discernabilitatea şi *decidabilitatea*, esenţiale pentru orice demers cognitiv chiar în verigile sale iniţiale, implică — între anumite limite — un statut preferenţial, ca atare şi un act axiologic. Această „armătură" axiologică de prim plan, care în stadiile ulterioare ale cunoaşterii poate deveni inoperantă şi chiar un obstacol

epistemologic (de aceea se tinde a fi corectată sau eliminată !) reprezintă un fel de „schelă" a construcției, care poate și trebuie să fie dărîmată, dar oferă totuși un „suport" indispensabil construcției teoretice. Reprezintă, cum spune F. Gonseth, un prealabil al accesului la cunoașterea de plan secund. G. Bachelard recunoaște, în acest sens, pe baza propriei experiențe de cercetător că, spre a te deschide disciplinei severe a metodelor științei este nevoie de un adevărat *catharsis* axiologic. Punctul de plecare al gîndirii științifice îl constituie nu constatarea sau fotografierea unui dat prim existent *în re*, ci un *act* concomitent reflectoriu și constructiv de producere *in mente* a unui *model*, perfectibil la infinit prin confruntări succesive cu realitatea. Or, construirea acestui model este dependentă de *modul de a pune problema*, implicînd *ab initio* o discernabilitate, o selecție în raport cu o scară de valori. Judecata de existență „lucrul acesta există" presupune judecata de valoare „lucrul acesta mă interesează", adică ceea ce am putea numi, împreună cu D. D. Roșca, selectarea cîtorva picături din imensul ocean al existenței, pe care le turnăm în cupele cunoașterii pentru că le-am ales, le preferăm, pentru că găsim în ele ecoul unor căutări umane. Nu numai judecățile de valoare implică judecăți de existență, dar și judecățile de existență ale științei implică judecăți de valoare.

Există o structură axiologică a cunoașterii, oglindită în unitatea dialectică a momentului intuitiv, formal și operațional, în caracterul ei concomitent *reflectoriu* și *constructiv, creator*. Cunoașterea nu este contemplarea unei ordini reale, ci construirea unei ordini logice, în corespondență (dar niciodată identică) cu ordinea reală. Date în experiență sînt numai coexistența și succesiunea ; tot ceea ce le depășește și ceea ce *permite reflectarea esențialității realului* este adaos mintal, este construcție. Există segmente ale traseului cognitiv susceptibile de decizie cvasimecanică, subiectivul apărînd pe aceste porțiuni total sublimat prin algoritmi și formule logice-matematice. Dar *desubiectivizarea* nu înseamnă *dezumanizare*. Întotdeauna cînd se pune problema fun-

damentelor cunoașterii, regăsim unitatea inestimabilă între *gnosis* și *praxis*, regăsim omul în valențele lui de *homo aestimans*, în calitatea lui de *ființă valorizatoare*. La fel și atunci cînd se pune problema fundamentelor cunoașterii filozofice. Perspectiva axio-centrică oferă un „fir al Ariadnei" în această căutare a fundamentelor cunoașterii.

În opoziție cu orientarea pragmatistă spre cotidian și cea structuralistă spre formal-abstract, perspectiva axio-centrică vizează un asemenea demers filozofic care să se ridice deasupra capriciilor clipei fără a se refugia însă în glacialitatea unor structuri închise. Substanței îi opune evenimentul, contemplării acțiunea, intuiției semnificația, elementelor disparate structurile totalizatoare, trecutului viitorul, determinismului mecanicist determinismul dialectic (implicînd libertatea), filozofiei gînditorului filozofia cetățeanului, moralei oscilînd între pesimism și optimism metafizic îi opune o morală angajată a praxisului, scientismului îi opune umanismul militant și eficient, sprijinit concomitent pe cunoașterea științifică și pe cea filozofică. Din această perspectivă apar nu numai ca nejustificate, dar ca himerice, în perimetrul modalității ontice a omului, atît patetismul lipsit de rigoare teoretică al „filozofiei vieții", cît și acea obiectivitate rece spre care aspiră raționalismul ultraformalist, proclamînd „moartea omului", interzicîndu-i subiectului uman participarea lirică, angajarea, valorizarea și transformînd astfel gîndirea filozofică într-un instrument taxonomic, făcînd-o inaptă pentru zbor. Lumea gîndită și lumea trăită se întîlnesc într-o abordare din perspectiva axiologică în lumea — în — care — omul — își înscrie — eficace — existența sa.

Materialismul dialectic nu este un sistem înghețat, ci un proiect uman, un proiect de împlinit. „Noi — scria Marx în 1843 — nu ne prezentăm în fața lumii ca niște doctrinari, cu un principiu nou : iată adevărul, cădeți în genunchi în fața lui ! Noi dezvoltăm pentru lume principii noi din propriile ei principii. Noi nu-i spunem : renunță la luptele tale, ele sînt o prostie ; noi îți vom da adevărate lozinci de luptă". Filozofia pe care o propune Marx, în spiritul ei autentic revolu-

ționar își asumă, ca filozofie critică, sarcina „autolămuririi epocii asupra sensului luptelor și năzuințelor ei", dînd tuturor problemelor, inclusiv problemelor religioase și politice, *forma omenească conștientă de sine însăși*. Perspectiva axiologică în filozofia marxistă este în consonanță cu această inspirație primară și fundamentală a gîndirii lui Marx și este în măsură să ofere (prin apel la semnificație, sens, valoare, praxis, istorie) un aparat conceptual apt să conducă la explicarea și înțelegerea discontinuității, a diacroniei, a *trecerii* (problemă de nedezlegat dintr-o perspectivă imanentistă, structuralistă, scientistă). Astăzi, după cum remarca Jean-Paul Sartre, a renunța la marxism ar echivala cu o renunțare a filozofiei de a mai înțelege *trecerea*. Or, noi sîntem mereu în *trecere*, mereu pe cale de a ne adapta unor situații și de a le depăși prin comportamentele axiologice finalizate, mereu pe cale de a dezagrega producînd și de a produce depășind. De aceea omul, ca ființă valorizatoare, concomitent, se integrează și depășește dialectic structurile care-l condiționează, întrucît el este altceva decît ceea ce îl face să fie ceea ce este. Și de aceea, deși obiectivul cunoașterii filozofice este indubitabil *adevărul*, Olimpul filozofic nu se poate clădi pe uscăciune, pe glacialitatea și indiferența structurilor sincronice, ci pe vîrful Golgotei pe care ai urcat-o trăind tot ce este omenesc. Tocmai în aceasta constă una din marile resurse de creativitate, din păcate nu întotdeauna suficient explorate, ale filozofiei întemeiate de cel care considera drept maxima sa preferată : *„nimic din ce e omenesc nu mi-e străin"*.

* * *

Prezenta lucrare exprimă doar unul din punctele de *vedere* din care poate fi tratată *valoarea*, accentul căzînd în mod deliberat pe îmbogățirea conceptului de *„valoare"*, prin achizițiile dobîndite în cîmpurile problematice ale științei și pe legitimitatea unei *perspective axio-centrice* în abordarea filozofică a condiției umane. În tentativa noastră sîntem convinși că un punct

de vedere nu poate cuprinde decît o „părticică“ de adevăr. Poate uneori, robiți de o idee, am accentuat mai mult decît se cuvine faptele care o confirmă și am evitat unele fapte care ne-ar contrazice. Dar este știut că nici un Aristotel nu se uită prea bucuros prin luneta lui Galilei. Pretențiile absolutiste, doctrinare, de „sistem închis“ sînt însă străine opticii noastre, și împotriva unor asemenea pretenții pledăm pentru o perspectivă axiologică, în orizont uman. Motivul este lesne de înțeles : filozoful este și va fi întotdeauna un căutător de absolut, dar atît unealta lui, cît și ceea ce el produce nu au și nu pot avea o valoare absolută.

În loc de încheiere

„MITUL LUI ORFEU ȘI CONDIȚIA UMANĂ“

Cartea *Axiologia și condiția umană* se înscrie în perimetrul eforturilor contemporane de demitizare a condiției umane. Fie că a vizat mitul narcisismului spiritual sau cel al scientismului, mitul umanismului speculativ sau cel al lui *homo tehnocraticus*, mitul interpretării apolinic-consumatoriste sau cel al interpretării tragic-dionisiace a condiției umane, demitizarea a însemnat apel constant la luciditatea gîndirii, la achizițiile cunoașterii științifice, strădanie de reevaluare a valorii și de conturare a unei teorii generale a valorii în termeni cu autentică semnificație metodologică. Aparent, un asemenea efort ar trebui să se încununeze cu o încheiere-bilanț, cu concluzii nete și definitive. Dar oare o carte de axiologie nu și-ar trăda rațiunea ei de a fi dacă ar încheia bilanțuri în loc să deschidă orizonturi, dacă n-ar întreține focul nestins al reflecției filozofice? După ce, sub fasciculele de lumină ale cunoașterii discursive, s-a străduit să năruie miturile, nu ar fi ispititoare încercarea de a releva — „în loc de încheiere" — umanitatea și raționalitatea unui mit? Nu este oare mitul lui Orfeu revelator pentru finele nuanțe pe care le implică interpretarea dimensiunii axiologice a condiției umane? Nu concentrează el, ca într-un focar, certitudinile și incertitudinile lucrării noastre, soluțiile, dar și problemele noi, menite să stimuleze meditația filozofică? Răspunsurile pe care le-am dat acestor în-

trebări ne-au condus spre intitularea ultimului capitol al cărţii: „În loc de încheiere. «Mitul lui Orfeu şi condiţia umană»". El constituie, de fapt, un *intermezzo*, o prefigurare metaforică a filonului tematic care îşi va găsi o dezvoltare în viitor.

Apelînd la un mit, apar avantaje incontestabile. Limbajul va fi mai suplu, mai nuanţat, metaforic. Mitul este, în fond, o amplă metaforă. Limbajul său evocă şi invocă. El sugerează adevăruri care pot fi compatibile cu exigenţele raţiunii. Dar, acordînd şi imaginarului valenţele unui instrument de cunoaştere, mitul fructifică disponibilităţile raţiunii, protejîndu-ne totodată contra pretenţiilor ei imperialiste, integrînd-o în concertul factorilor prin care se exprimă aspiraţia de realizare integrală a omului concret. Prin intermediul sensibilului, mitul vorbeşte despre inteligibil. El este o „codificare a înţelepciunii practice" (B. Malinowski), exprimînd concentrat şi metaforic multiplicitatea interferentă de *valori* prin care omul societăţii arhaice se străduieşte să răspundă marilor probleme existenţiale de tensiune-adaptare într-un context sociocultural istoriceşte determinat. Miturile sînt „aşezate" între ceea ce oamenii se zbat să realizeze *practic* şi ceea ce încă nu înţeleg *teoretic*; ele „sînt menite — cum remarcă H. Wald — să micşoreze distanţa care se iveşte mereu între ceea ce oamenii *doresc* să facă şi ceea ce *pot* efectiv să facă". Cuprinzînd întotdeauna o viziune originală asupra evenimentelor relatate, ele reflectă adesea, cu o polivalenţă de semnificaţii, convingerea societăţii arhaice — încă nedisimulată prin subterfugii ideologice deformante — în existenţa valorilor, exprimînd metaforic funcţionarea lor constantă pe un plan ontic care, supus fluxului istoric, modelează condiţia umană. Poate mai mult ca oricare altele, mitul lui Orfeu are virtutea de a cuprinde în registrul său polimorf de semnificaţii faptul că, încă din zorii societăţii umane, lumea valorilor apare ca expresie a praxisului, că ea transfigurează trebuinţele vitale — existenţiale ale oamenilor şi conferă determinaţii ontologice specifice condiţiei umane. Că ea constituie liantul necesar între nevoi şi dorinţe, între ideal şi

realitate, între natură şi cultură, între cunoaştere şi acţiune, între urmărirea unei eficienţe practice sporite şi trăirea cu intensitate a bucuriilor vieţii. Acest mit sugerează şi evocă ceea ce ne-am străduit să demonstrăm riguros în capitolele anterioare: *sfera valorilor este definitorie pentru statutul ontologic al condiţiei umane.*

Prin urmare, apelul la mitul lui Orfeu într-o lucrare de axiologie nu consemnează nicidecum căderea gîndirii filozofice în mitologie. Evocăm o figură mitică nu pentru că ea ar dezvălui miraculos ceea ce gîndirea n-ar putea spune, ci pentru că ea o spune altfel, înlocuind argumentarea unei idei inteligibile raţional prin prezentarea faptelor sensibile ale unui personaj mitic care simbolizează motivaţii, atitudini şi acte încărcate cu semnificaţii esenţiale pentru înţelegerea condiţiei umane şi a destinului omenirii.

Ne-am oprit asupra mitului lui Orfeu, considerînd că el ne conduce spre semnificaţii de cu totul alt ordin decît mitul lui Narcis. Din acest punct de vedere, ne distingem net de Herbert Marcuse, care, în capitolul VIII al lucrării sale *Eros şi civilizaţie*, consideră că atît Orfeu, cît şi Narcis ar exprima acelaşi ideal antiprometeic, revolta contra unei civilizaţii fondate pe muncă şi eficienţă sau, în alţi termeni, „marele Refuz". Narcis, da. El este într-adevăr un anti-Prometeu, căci respinge valorile muncii, ale eficienţei, mulţumindu-se să-şi admire perpetuu, în oglinda apei, propria înfăţişare. Mitul lui Narcis — considerat de Marcuse ca simbol al omului pluridimensional — exprimă un ideal antiprometeic simetric cu mitul lui Sisif — aşezat, după cum se ştie, de Camus pe frontispiciul uneia dintre lucrările-cheie pentru optica existenţialistă asupra condiţiei umane. Prometeu, cel care s-a revoltat împotriva lui Zeus şi a dat omenirii focul cu preţul unor suferinţe perpetue, este eroul-arhetip al principiului randamentului, eroul cultural al muncii, simbolul unei ierarhizări axiologice piramidale în care vîrful îl constituie valorile practic-utilitare ale dominării eficiente a realului. Atît Narcis, cît şi Sisif simbolizează ierarhii axiologice care nu numai că nu acordă un loc privilegiat muncii, dar nu-i mai acordă nici o valoare. Primul

refuză munca, retrăgîndu-se în dimensiunile vieţii interioare, iar cel de-al doilea o acceptă ca pe un supliciu, autoflagelîndu-se şi încercînd să resimtă o iluzorie fericire într-o activitate repetitivă, ineficientă, fără sens şi fără valoare („trebuie să ni-l imaginăm pe Sisif fericit", spune în încheierea eseului său Albert Camus). Atît comportamentul introvertit al lui Narcis, cît şi cel standardizat al lui Sisif simbolizează un univers uman lipsit de ax valoric. Consecinţa este, şi într-un caz şi în altul, eşecul, dependenţa totală de o realitate constrîngătoare. Este un eşec al evazionismului, într-un caz, un eşec al automatismului, în celălalt, un eşec al solitudinii şi al desconsiderării valorilor care racordează planul cunoaşterii cu cel al acţiunii umane eficiente, în ambele cazuri. De aceea, nu Narcis şi nu Sisif, ci Prometeu a devenit simbolul progresului culturii occidentale pînă în zilele noastre.

Cu totul alta este situaţia lui Orfeu. Orfeu nu este un anti-Prometeu. El cultivă, ca şi Prometeu, munca, dar în varianta ei majoră : creaţia originală. El exaltă munca şi eficienţa, dar munca fără înstrăinare şi eficienţa fără represiune. Idealul său este cel al unei munci care să nu fie doar mijloc pentru satisfacerea necesităţilor vitale, ci să fie izvor de bucurii şi factor de realizare plenară a disponibilităţilor, aptitudinilor şi capacităţilor creatoare ale omului. Prin aceasta idealul prometeic este integrat şi depăşit dialectic. Dar un asemenea ideal nu mai poate fi realizat în condiţiile exploatării omului de către om, ale inechităţii sociale şi represiunii. De aceea, Orfeu n-a devenit un erou cultural al lumii occidentale. Acest ideal a funcţionat însă constant, a fost preluat ca o ştafetă de masele populare de-a lungul istoriei, în strădania de a micşora mereu distanţa dintre ceea ce oamenii *doreau* să facă şi ceea ce *puteau* să facă, dintre valorile *urmărite* şi valorile *realizate*. Iar astăzi Orfeu poate fi revendicat ca un erou cultural de noua lume a socialismului, de toţi cei care făuresc civilizaţia colectivistă a belşugului şi muncii în numele valorilor superioare ale realizării plenare a facultăţilor umane, a bucuriilor omeneşti, a unor raporturi interumane echitabile şi armonioase.

Efortul lui Orfeu este muncă. Dar munca sa este satisfacţie şi joc, limbajul său este cîntec. Viaţa sa este frumuseţe. Şi este, totodată, putere binecuvîntată de comunicare. Puterea sa nu este distructivă, ci constructivă. Pentru legendarul poet şi cîntăreţ a trăi înseamnă a comunica. Satisfacţiile sale supreme sînt satisfacţiile pe care le procură semenilor. Creaţia este forma sa de viaţă. Iubirea este stilul său de viaţă. Aspiraţia lui este de a realiza unitatea dintre om şi natură, dar şi comunicarea totală dintre om şi om. Nu prin dominare, violenţă, represiune, exploatare, ci prin stăpînirea liberă — graţie activităţii creatoare — a forţelor natural-sociale şi a celor subiective care acţionau altădată stihinic. Creaţia sa îmblînzea stihiile naturii, umaniza cosmosul, stimula munca, mobiliza la luptă, alina suferinţe, răspîndea frumuseţe. Orfeu parcurge întregul registru al valorilor vieţii, ţinînd cumpăna între satisfacţii şi suferinţe, exaltări şi descurajări, tensiune şi adaptare. Chiar slăbiciunile lui sînt autentic omeneşti şi dobîndesc puternice rezonanţe axiologice. Imaginea lui Orfeu este cea a bucuriei şi realizării. Viaţa lui Orfeu, clară ca o teoremă şi profundă ca un poem, are parcă, în acelaşi timp, transparenţa raţiunii şi căldura vieţii.

Traiectoria destinului lui Orfeu evocă o experienţă axiologică în care sînt cultivate toate valorile, în care cele inferioare constituie un suport pentru realizarea valorilor superioare, iar acestea, la rîndul lor, îşi răsfrîng sensurile lor asupra întregului evantai al valorilor. Locul acordat iubirii, Eros-ului, în acest evantai de valori este implicit un protest împotriva unei ordini sociale bazate pe cultul randamentului pentru randament, pe standardizare şi represiune. Este, cum ar spune Marx, refuzul „unei lumi fără inimă şi fără suflet". Dacă lumea simbolizată de Prometeu semnifica negarea *oricărei* ordini, Orfeu face un pas mai departe şi, după ce neagă ordinea existentă, descoperă o nouă realitate, cu propria sa ordine axiologică, în care munca devine un imn închinat vieţii şi dobîndeşte valoare morală, în care omul se opune ignoranţei şi mizeriei, cruzimii şi morţii, în care sensibilitatea estetică devine o forţă

ce se opune suprarepresiunii instinctelor, în care fără armonie ontologică fericirea nu are sens. În acest univers axiologic, valorile morale majore ale colectivității sînt pe primul plan. Nu valorile estetice. Dar ordinea ierarhică a valorilor integrează atît de armonios toate valorile, inclusiv valorile afective urmărite în planul strict individual, încît modelul coordonării ansamblului valorilor devine un model estetic. Am putea spune, odată cu Baudelaire : „Là tout n'est qu'ordre et beauté". Aceasta nu ne duce nicidecum la o viziune paradisiacă, în care ar lipsi contradicțiile, tensiunile, suferințele. Dimpotrivă, Orfeu trece prin marea dramă a opțiunii. Orfeu alege și sacrifică, Orfeu regretă și suferă. El regretă consecințele, dar nu sfidarea pe care a aruncat-o zeilor întorcîndu-și privirea spre Euridice, la ieșirea din Hades, în numele înaltelor valori ale libertății și iubirii. Suferința sa dobîndește patetice accente umane, grave rezonanțe axiologice, depășind cadrul strict personal al suferinței pentru pierderea ființei celei mai dragi și devenind o suferință pentru servituțile condiției umane pe care le-a resimțit în situația-limită a alegerii. Mai mult : chiar suferința, resimțită în toată amplitudinea ei, îi permite să nu se dezică de crezul său axiologic, să reziste seducțiilor frivole, fiind convertită într-o sursă a unui nou ideal pozitiv, în numele unor superioare valori umane supra-individuale. Simbolul ne conduce și de această dată spre o semnificație convergentă cu cea exprimată de Marx : manifestarea realității umane „este eficacitate umană și suferință umană, căci în accepțiunea ei *umană* suferința este unul din modurile prin care omul își percepe eul". Chiar în experiența unei nenorociri, Orfeu ne apare măreț pentru că el știe că este nenorocit și vrea să depășească nenorocirea. El suferă ca victimă, nu ca complice, resimțind dezacordul dintre ordinea valorilor și ordinea firii. Pentru Orfeu, acest dezacord poate și trebuie înlăturat. El caută în permanență să înlăture orice forțe represive, să construiască — pentru semeni și împreună cu ei — o ordine armonioasă a valorilor, în care să se înlăture sau să se limiteze sursele generatoare de nefericire. Atitudinea sa față de lume este aceea a unui

Faust *avant la lettre*, pentru care creația este o formă de viață și care înțelege că este creator autentic acela a cărui acțiune, intensă ea însăși, este capabilă să intensifice de asemenea activitatea eficientă și generoasă a celorlalți. Chiar *fericirea* este pentru Orfeu nu un dat, ci o *construcție umană a unui acord esențial între ordinea lumii și o ordine determinată a valorilor umane*. În zilele noastre, termenii acestui raport sînt alții. Și raportul este altul. Dar Orfeu rămîne un simbol al efortului peren al omului de a edifica un asemenea raport. Cînd în capodopera sa *Bătrînul și marea*, Hemingway afirmă, prin glasul bătrînului, că „omul nu-i făcut să fie înfrînt", că „un om poate fi nimicit, dar nu înfrînt", parcă auzim rezonanțele contemporane ale lirei lui Orfeu.

Căci Orfeu n-a fost înfrînt. Nici forțele stihinice ale naturii, nici forțele oculte ale Hadesului nu au determinat pierderea definitivă a ființei atît de scumpe. Orfeu știa cu certitudine că, dacă o va privi pe Euridice, o va pierde. El cunoștea precis restricția Persephonei : este imposibil să-și mai salveze iubita dacă o privește. Și totuși Orfeu a încercat imposibilul. Comportamentul său evocă metaforic o reacție profund umană. Cîte progrese nu s-au făcut în istorie pentru că omul a fost tentat să încerce ceea ce era sacralizat ca imposibil ! Cu fiecare progres al practicii sociale, cu fiecare achiziție importantă a științei, filozofiei sau artei, împărăția imposibilului este restrînsă. Omul, care are o existență finită în timp și spațiu, tinde prin cugetarea și valorile lui să atingă infinitul. Ceva parcă îl face pe om să împingă tot mai departe granițele posibilului, să încerce imposibilul, să privească critic datele cunoașterii, să urmărească realizarea unor valori situate nu numai în limitele cunoașterii, ci dincolo de datele cunoașterii sale efective. Actul sublim al lui Orfeu este mărturia unei conștiințe care, observîndu-se pe sine, a regăsit semnificația obiectivă și constrîngătoare a valorilor culturii. Este mărturia unei conduite care, asumîndu-și toate riscurile, aspiră constant spre unitate deplină între cunoaștere-valorizare-acțiune. Orfeu evocă metaforic acest fapt exemplar : omul nu este

numai o ființă cugetătoare, ci și o ființă valorizatoare. Principiul axial al vieții sale este nu cartezianul *cogito ergo sum* (cuget deci exist), ci *valeo ergo sum* (valorizez deci exist). Orfeu este simbolul lui *homo aestimans*.

Comportamentul lui Orfeu atestă astfel, cu ambiguitățile inerente unui limbaj mitic, faptul că există un statut ontologic al condiției umane. Și, totodată, faptul că *valorile* reprezintă determinații fundamentale ale acestui statut ontologic. Oamenii trăiau în păduri și duceau o viață dominată de mobiluri instinctive, cînd legendarul poet și cîntăreț îi obișnui să nu mai recurgă la crimă și la o hrană infamă, să se preocupe nu numai de ceea ce *au*, ci și de ceea ce *sînt*. Orfeu este simbol al contestării unei ordini naturale anumane, guvernată de instincte, printr-o ordine culturală specific umană, guvernată de valorile adevărului, binelui, frumosului, dreptății. Orfeu nu contestă determinismul universal și materialitatea lumii. Dar el știe că, în timp ce lucrurile sînt și evoluează într-un anume fel, omul are privilegiul de a se întreba de unde vine și încotro se îndreaptă, ce este și pentru ce se făurește. Pentru el, esențialul este de *a fi*, și nu de *a avea*. Iar *a fi* înseamnă pentru om *a cunoaște, a valoriza și a acționa pentru a da un sens vieții* în raport cu determinismul universal și cu specificul coordonatelor axiologice care conferă un statut ontologic aparte condiției umane.

Conduita lui Orfeu nu a suferit alterațiile proprietății private, care-i fac pe oameni să confunde bogăția cu averea, să considere că ceva este al lor dacă îl au, dacă devine un mijloc pe care-l posedă și îl pot utiliza. El a înțeles ceea ce va exprima peste milenii, într-o modalitate conceptuală, Karl Marx : „Omul *bogat* este totodată omul *care are nevoie* de o *totalitate* de manifestări de viață umane, omul la care propria sa realizare se manifestă ca necesitate lăuntrică, ca *nevoie*". Pentru el, indiciul principal al civilizației este nu averea materială, ci bogăția spirituală ; nu consumul, ci creația ; nu închiderea în limitele unor automatisme de gîndire, ci deschiderea infinită către experiențe ; nu existența întru conservare și adaptare mimetică, ci existența întru valorizare și acțiune trans-

formatoare. Viața lui Orfeu este o pledoarie împotriva unei existențe larvar-instinctuale, automatizate, mimetic-adaptative, pentru o existență specific umană, trăită în climatul demn și stimulator al înaltelor valori spirituale. Dacă Narcis este obsedat de frumusețea lui fizică *prezentă*, iar Sisif de supliciul efortului lui *prezent*, dacă ei se cantonează în limitele unui univers pe care-l acceptă așa cum e, fără sens și fără valoare, Orfeu este simbolul facultăților *prospective* ale omului care proiectează în viitor un ideal și în numele valorii acestuia acționează spre a instaura — pentru semeni și împreună cu ei — o ordine culturală specific umană. Chiar atunci cînd o privește *înapoi* pe Euridice, actul său este precedat de o privire *înainte* spre idealul proiectat, care conferă valoare actelor sale prezente. Conștiința lucidă este astfel racordată unei aspirații seducătoare spre valorile care dau sens existenței umane, spre o încercare a puterilor în planuri deschise prospectiv de spiritualitate axiologică. Orfeu are înțelepciunea proprie filozofului, mereu căutător de absolut, deși știe că atît instrumentele lui, cît și ceea ce produce nu au și nici nu pot avea valoare absolută. Dar oare fără asemenea căutări perpetue, grefate pe nuanțata funcționare a valorilor culturii, pe o subtilă dialectică a realului și idealului, a cunoașterii și valorizării, a concret-istoricului și general-umanului, n-am fi fost sortiți să rămînem etern în epoca de piatră?

Sistemul ierarhic de valori prezent în conduita lui Orfeu este o prefigurare simbolică a sistemului de valori al omului dezalienat, al omului societății comuniste. Idealul său, mereu reluat pe diferite trepte ale istoriei umanității, adesea în forme disimulate sau sublimate, devine realizabil în procesul prin care comunismul, suprimînd pozitiv proprietatea privată, determină aproprierea reală a esenței umane de către om și pentru om sau, cum spune Marx, „reîntoarcerea completă și conștientă a omului la starea sa de om social, adică de om uman". Comunismul este rezolvarea reală a conflictelor pe care încearcă să le soluționeze legendarul Orfeu. Este vorba, în primul rînd, de *con-*

flictul dintre om și natură. Calea soluționării acestui conflict este pentru Orfeu munca liberă și creatoare. Or, cum spunea Marx, „pentru omul socialist *întreaga așa-numită istorie universală* nu este altceva decît generarea omului prin munca umană". Aspirația, realizată *mitic* de Orfeu, de a comunica prin limbajul său cu arborii și animalele, de a armoniza raporturile dintre ordinea naturii și ordinea umană va putea fi realizată de o civilizație colectivistă a belșugului, echității și autoconducerii, prin umanizarea *practică* a naturii. Dar, concomitent, devine soluționabil și *conflictul dintre om și om.* Orfeu aspiră spre asemenea relații în care productivitatea represivă să cedeze loc productivității libere, în care victoria asupra rarității și mizeriei să fie concomitent o victorie în dominarea naturii și în eliberarea omului. El, poetul și cîntărețul vrea ca omul să fie întotdeauna scop, ca fiecare individ să se raporteze la semenii săi nu ca subiect (eu) față de lucruri (non-eu), ci ca purtător de valori. Or, această năzuință devine realizabilă într-o lume în care, dispărînd exploatarea și structura de clasă, bogăția și sărăcia nu vor mai însemna *a avea* și *a nu avea,* ci *a fi* sau *a nu fi uman.* În comunism — sublinia Marx — bogăția și sărăcia „capătă... o semnificație *umană* și deci socială". Sărăcia, spune în continuare Marx, va fi „legătura pasivă care-l face pe om să resimtă nevoia de cea mai mare bogăție, și anume, nevoia de *alt* om". Statuarea, pe canavaua noilor structuri social-economice, a unor relații interumane între persoane umane *ca atare* (și nu ca exponenți ai unor clase sau grupuri sociale cu interese divergente) deschide perspectiva tratării omului ca ființă valorizatoare și ca scop în sine, cu alte cuvinte a realizării *în fapt* a idealului lui Orfeu de a stabili o constelație armonioasă a valorilor într-o lume fără represiune, în care munca să devină nu chin, ci joc, nu sursă de reificare, ci izvor de bucurie și frumusețe a ordinii umane. Odată cu aceste conflicte, devine rezolvabil și *conflictul dintre existență și esență, conflictul dintre obiectivare și autoafirmare, conflictul dintre libertate și necesitate, conflictul dintre individ și specie.* Pentru noua lume, pe cale de edificare, Or-

feu va fi de-a pururi arhetipul poetului liberator și creator care a prefigurat simbolic și idealizat climatul ei axiologic. Climatul unei societăți a creației. Acest climat nu exclude nicidecum contradicțiile și tensiunile, primejdiile și ispitele, eșecurile și suferințele. Dar natura lor se modifică, sfera lor de acțiune se restrînge, pe măsură ce se construiește și se perfecționează, prin efort și muncă, prin desfășurarea liberă a capacităților de creație, acordul esențial dintre ordinea lumii și ordinea valorilor umane, astfel încît ordinea valorilor să se fondeze pe ordinea natural-socială, iar aceasta să fie mereu transformată după imaginea, etern perfectibilă, a valorilor. Sursele majore ale nefericirii pe scară socială (foametea, mizeria, exploatarea, războaiele, ignoranța, reificarea etc.) fiind înlăturate, apare un cadru propice pentru ca fiecare — în consonanță cu valorile comunității — să-și făurească o existență demnă, autentic umană, fericită. Chiar și din acest punct de vedere, simbolul lui Orfeu rămîne pilduitor : Orfeu nu este niciodată fericit singur.

Mitul lui Orfeu devine astfel revelator pentru statutul ontologic al condiției umane privit nu ca ceva abstract, metafizic, atemporal, ci ca un statut care cuprinde variabile, care suferă mutații istorice și al cărui „nucleu" de aspirații perene devine realizabil practic odată cu edificarea societății socialiste, aptă să înlăture sursele majore ale înstrăinării și nefericirii pe scară socială. Într-o asemenea societate, în spatele gesturilor mecanice sînt întotdeauna regăsite omul și viața spiritului. Virtuțile imaginației, exaltate de Orfeu, dobîndesc valențe superioare într-o asemenea lume mobilă, fără încetare reînnoită, în care totul este invenție și creație. Chiar și fericirea. Căci fericirea fără crearea unei armonii ontologice de către om, ca ființă valorizatoare, nu are sens. Aceasta este, poate, suprema semnificație a destinului lui Orfeu, care încearcă să suplinească prin armonia *imaginară* creată de artă lipsa de armonie *reală* pe care o poate crea cea mai însemnată revoluție din istoria umanității.

Mitul lui Orfeu devine, din această perspectivă, o sugestivă evocare metaforică a virtuților omului ca

ființă valorizatoare, o ardentă pledoarie pentru un climat axiologic stimulator în care să se perfecționeze și să se realizeze plenar disponibilitățile *condiției umane*. Într-o lume în care avem de ales între fascinația lucrurilor (tehnici, ceremonii, bunuri de consum) și fascinația valorilor moral-spirituale, el își păstrează actualitatea. Fără îndoială, noi avem de actualizat imperativele valorice specifice societății noastre, culturii noastre socialiste, printr-un efort creator care să poarte din plin însemnele și semnificațiile angajării lucide și devotate în realizarea idealurilor revoluționare comuniste. Dar fără a nesocoti „simțul actualului", trăind astfel încît să realizăm prin interacțiunea dintre situațiile concret-istorice și ethos valorile superioare ale epocii, glasul lui Orfeu ne însoțește ori de cîte ori ne punem întrebările : ce sînt eu ? ce trebuie să fac ? ce pot să cred și să sper ?

Pentru a distinge valoarea de antivaloare, pentru a ierarhiza adecvat valorile vieții și culturii, avem nevoie de o călăuză. Călăuza nu ne va fi muzica lui Orfeu. Atunci cînd este întemeiată științific, dar este totodată străbătută de patos uman și de o perspectivă axiologică, călăuza — nu pe un plan imaginar, ci pe planul practic-real — poate fi filozofia. Ea este teoria criteriilor celor mai generale ale alegerilor omenești.

Împreună cu Platon, prin cuvintele din celebrul său dialog *Phédon*, afirmăm că, sub acest aport, „nu există o muzică mai înaltă decît filozofia". De altfel, această carte a fost scrisă tocmai pentru a demonstra că filozofia este *călăuza axiologică a omenirii*.

Și, pentru că filozofia nu încheie bilanțuri, ci deschide orizonturi, cartea nu se termină aici. Nu toate cărțile trebuie să aibă sfîrșit.

BIBLIOGRAFIE*

1. Althusser Louis, *Pour Marx*, Paris, Fr. Maspero, 1966.
2. Althusser Louis, *Lénine et la philosophie*, Paris, Fr. Maspero, 1969.
3. Andrei Petre, *Filozofia valorii*, București, Ed. Fundațiilor, 1945.
4. Apostol Pavel, *Normă etică și activitate normată*, București, Ed. științifică, 1968.
5. Apostol Pavel, *Cibernetică, cunoaștere, acțiune*, București, Ed. politică, 1969.
6. Ayer Alfred, *Language, Truth and Logic*, Londra, Gollancz, 1950.

* În această bibliografie sînt indicate exclusiv acele lucrări (cărți, studii, articole) care au fost utilizate efectiv în procesul elaborării de către autor, au oferit surse de informare, au furnizat instrumentația conceptuală și modele teoretice, au sugerat idei sau au prilejuit raportări critice și polemici de natură să sprijine dezvoltarea argumentării pozitive. Ca atare, lucrările menționate nu sînt întotdeauna și cele mai reprezentative pentru autorul lor, iar numărul lucrărilor citate dintr-un autor sau altul nu indică o ierarhizare valorică și nu epuizează cercul lucrărilor consultate din autorul respectiv. Departe de noi gîndul de a furniza o bibliografie exhaustivă asupra problematicii axiologice a condiției umane. Referințele bibliografice sînt limitate atît de cercul de probleme abordat în prezentul volum, de interesul predilect pentru problematica reevaluării conceptului de valoare și a fundamentării perspectivei axiologice în abordarea filozofică a condiției umane, cît și de limitele cunoștințelor celui ce a elaborat prezenta lucrare.

7. Bachelard George, *Le nouvel ésprit scientifique*, Paris, P.U.F., 1949.

8. Bastide George, *La condition humaine*, Paris, P.U.F., 1939.

9. Becker Howard, *Value*, în *A Dictionnary of the Social Sciences*, edited by Julius Gould, William L. Kolb, New York, The Free Press of Glencoe, 1964.

10. Behrendt Richard, *L'homme à la lumière de la sociologie*, Paris, Payot, 1964.

11. Bellu Niculae, *Ideea de om în cercetarea filozofică*, în „Revista de filozofie", nr. 10, 1969.

12. Berger Gaston, *L'homme moderne et son éducation*, 2e ed., Paris, P.U.F., 1967.

13. Berleant Arnold, *The Experience and Judgement of Values*, în „The Journal of Value Inquiry", vol. I, nr. 1, 1967.

14. Breazu Marcel, *Cunoașterea artistică*, București, Ed. Academici, 1960.

15. Bresson François, *Le problème des valeurs et la psychologie*, în *Axiologie et sciences de l'homme*. Cahiers de l'I.S.E.A., „Economies et sociétés", Libr. Droz. Genève, tome IV, nr. 12, dec. 1970.

16. Bréhier Émile, *Être et valeur*, în „Bulletin de la Société française de philosophie", februarie 1939.

17. Blaga Lucian, *Trilogia valorii*, București, Fundația pentru literatură și artă, 1946.

18. Borgeanu Constantin, *Eseu despre progres*, București, Ed. politică, 1969.

19. Brightman E. S., *Nature and Values*, New York, Abingdon Press, 1945.

20. Bouglé C., *Leçons de sociologie sur l'évolution des valeurs*, Paris, Libr. Armand Colin, 1922.

21. Brentano Franz, *Psychologie du point de vue empirique*, Paris, Aubier, 1944.

22. Bugnariu Tudor, *Statutul filosofiei*, în „Revista învățămîntului superior", nr. 7—8, 1970.

23. Camus Albert, *L'homme révolté*, Paris, Gallimard, 1951.

24. Carnap Rudolf, *Philosophy and Logical Syntax*, Londra, Routledge and Kegan Paul, 1935.

25. Cartwright D. P., *L'analyse du matériel qualitatif*, în *Les méthodes de recherche dans les sciences sociales*, t. II, Paris, P.U.F., 1963.

26. Catton William R.—jr., *Exploring Techniques for Measuring Human Values*, în „American Sociological Review", vol. 19, 1 februarie 1954.

27. Catton William R.—jr., *From Animistic to Naturalistic Sociology*, New York, Mc. Graw-Hill Book Co., 1966.

28. Combès Joseph, *Valeur et liberté*, Paris, P.U.F., 1967.

29. Coombs Clyde H., *La mesure dans les sciences sociales*, în *Les methodes de recherche dans les sciences sociales*, t. II, Paris, P.U.F., 1963.

30. Christoph D., *Le fondement logique des valeurs*, în *Proceedings of the Xth Congress of Philosophy*, Amsterdam, 1948.

31. Dan Clara, *Filozofia: un sistem de semnificații*, în volumul *Ce este filozofia?*, București, Ed. științifică, 1970.

32. Davidson D., Mc. Kinsey J. C. și Suppes P., *Outlines of a Formal Theory of Value*, în *Philosophy of Science*, vol. XXII, 1955.

33. Dehnert Edmund, *The Theory of Games. Information Theory and Value Criteria*, în „The Journal of Value Inquiry", vol. I, nr. 2, 1967.

34. Dewey John, *Theory of Valuation*, în „International Encyclopedia of Unified Science", vol. II, nr. 4, Chicago, The University of Chicago Press, 1939.

35. * * * *Dibattito bolognese sui valori*, în *Filosofia*, Torino, fasc. 1, ianuarie 1962.

36. Ducrot O., Todorov T., Safouan M., Sperber D., Wahl F., *Qu'est-ce que le structuralisme?*, Paris, Editions du Seuil, 1968.

37. Dufrenne Michel, *Pour l'homme*, Paris, Le Seuil, 1968.

38. Dupréel Eugène, *Esquisse d'une philosophie des valeurs*, Paris, Alcan, 1939.

39. Durkheim Emile, *Jugments de valeur et jugements de réalité*, în „Revue de méthaphysique et de morale", 1911, reluat în *Sociologie et philosophie*.

40. Ehrenfels Christian von, *System der Werttheorie*, 2 vol., Leipzig, 1897—1898.

41. Fages J. B., *Comprendre le structuralisme*, Paris, Ed. Privat, 1967.

42. Foucault Michel, *Les mots et les Choses*, Paris, Gallimard, 1966.

43. Francastel Pierre, *La réalité figurative. Eléments structurels de sociologie de l'art*, Paris, Ed. Gonthier, 1965.

44. Frondizi Risieri, *What is Value? An Introduction to Axiology*, Open Court, Publishing Company, Lasalle, Illinois, 1963.

45. Ghişe Dumitru, *Existenţialismul francez şi problemele eticii*, Bucureşti, Ed. ştiinţifică, 1967.

46. Glansdorff Maxime, *Les déterminants de la théorie générale de la valeur et ses applications en Esthétique, en Religion, en Morale, en Economie et en Politique*, Bruxelles, Editions de l'Instiut de Sociologie, 1966.

47. Goblot E., *La logique des jugements de valeur*, Paris, A. Colin, 1927.

48. Goldmann Lucien, *Introduction*, în volumul *Génèse et structure*, Paris, La Haye, Ed. Mouton and Co., 1965.

49. Gonseth Ferdinand, *La morale peut-elle faire l'objet d'une recherche de caractére scientifique*, în „Revue universitaire de science morale", nr. 1—3, 1965.

50. Greimas A. J., *Sémantique structurale*, Paris, Libr. Larousse, 1966.

51. Gulian C. I., *Problematica omului. Eseu de antropologie filozofică*, Bucureşti, Ed. politică, 1966.

52. Gusdorf Georges, *La philosophie des valeurs*, în *Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine*, sous la dir. de M. F. Sciacca, Milano, libr. Fischbacher, Marzorati Ed. 1961.

53. Gurvitch G., *Morale théorique et science des moeurs*, Paris, F. Alcan, 1937.

54. Hall Everett, *What is Value? An Essay in Philosophical Analysis*, Londra, Routledge and Kegan Paul, 1952.

55. Hare R. M., *The Language of Morals*, Oxford, Clarendon Press, 1952.

56. Hartmann Nicolai, *Ethik*, Berlin, Walter de Gruyter, 1949.

57. Hartman R. S., *General Theory of Value*, în Philosophy In the Mid-Century, A Survey, edited by Raymond Klibanski, vol. 3, Firenze, La Nouva Italia Editrice, 1958.

58. Hartman R. S., *The Structure of Value: Foundation of Scientific Axiology*, Carbondale Ill, Southern Illinois U.P. 1967.

59. Hartman R. S., *Formal Axiology and Measurement of Values*, în „Tha Journal of Value Inquiry", vol. I, nr. 1, 1967.

60. Hegel G. W. F., *Fenomenologia spiritului*, Bucureşti, Ed. Acad., 1965.

61. Hediegger M., *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris, Gallimard, 1957.

62. Husserl Edmund, *Idées directrices pour une phénoménologie* (trad. Ricoeur), Paris, Ed. Gallimard, 1950.

63. Jaspers Karl, *Raison et déraison de notre temps* (trad.), Desclée de Brouwer, 1963.

64. Jaspers Karl, *Initiation à la methode philosophique* (trad), Paris, Payot, 1966.

65. Jeanson Francis, *La phénoménologie*, ed. a 5-a, Paris, Téqui, 1951.

66. Jeffreys M. V. C., *Personal Values in the Modern World*, Harmondsworth, Penguin Books, 1962.

67. Kallos N., Roth A., *Axiologie și etică*, București, Ed. științifică, 1968.

68. Kant Immanuel, *Critica rațiunii practice*, Buc., Ed. C. R.

69. Kaufmann Walter, *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*, Meridian Books, The World Publishing Company, Cleveland and New York, 1968.

70. Klossowwski P., *Nietzsche et le cercle vicieux*, Paris, Mercure de France, 1969.

71. Kluckhohn Clyde, *Value and Value-Orientations in the Theory of Action*, în *Toward a General Theory of Action*, Cambridge: Harvard, U.P., 1952.

72. Kraus Oskar, *Die Werttheorien, Geschichte und Kritik*, Brünn und Leipzig, M. Röhrer, 1937.

73. Kuklick Bruce, *The Analytic-Synthetic and the Descriptive-Evaluative Distinctions*, în „The Journal of Value Inquiry", vol. III, nr. 2, 1969.

74. Lacroix Jean, *Avant-propos*, în *Axiologie et sciences de l'homme* Cahiers de l'I.S.E.A., Économies et sociétés, Libr. Droz, Genève, t. IV, nr. 12, dec. 1970.

75. Laird John, *The Idea of Value*, Cambridge, U.P., 1929.

76. Lamon W. D., *The Value Judgement*, Edinburgh, U.P., 1956.

77. Lavelle Louis, *Traité des valeurs*, 2 vol., Paris, P.U.F., 1951, 1955.

78. Lazarsfeld P. F., *A conceptual introduction to latent structure analysis*, în *Mathematical thinking in the social Sciences*, Glencoe Ill, The Free Press, 2nd. ed., 1955.

79. Lenin V. I., *Caiete filozofice*, în *Opere complete*, vol. 29, ed. a doua, București, ed. politică, 1966.

80. Lenin V. I., *Materialism și empiriocriticism*, în *Opere complete*, vol. 18, ed. a doua, București, Ed. politică, 1963.

81. Lepley Ray, *The Language of Value*, New York, Columbia, U.P., 1956.

82. Le Senne René, *Obstacle et valeur*, Paris, Aubier, 1934.

83. Lévi-Strauss Claude, *Anthropologie structurale*, Paris, Ed. Plon, 1958.

84. Lévi-Strauss Claude, *Gîndirea sălbatică*, București, Ed. științifică, 1970.

85. Lévi-Strauss Claude, *Les mathématiques de l'homme*, în „Bulletin international des sciences sociales", 1954.

86. Lévy-Valensi E. A., *Adaptation et valeur. Les perspectives psychanalytiques*, în *Axiologie et sciences de l'homme*. Cahiers de l'I.S.E.A., Économies et Sociétés, Libr. Droz. Genève, t. IV, nr. 12, dec. 1970.

87. Lewin Kurt, *Field Theory in Social Science*, New York, Harper and Row, Publishers Incorporated, 1951.

88. Lewis C. I., *An Analysis of Knowledge and Valuation*, La Salle, Illinois, Open Court Publ. Co., 1946.

89. Linton Ralph, *Fundamentul cultural al personalității*, București, Ed. științifică, 1968.

90. Lotman I. M., *Lecții de poetică structurală*, București, Ed. Univers, 1970.

91. Lotze R. H., *Grundzüge der praktischen Philosophie*, Leipzig, 1882.

92. Löwith Karl, *From Hegel to Nietzsche: the Revolution in Ninetteenth-Century Thought*, New York, Anchor Books, Doubleday and Company, Inc., 1964.

93. Malinowski Branislaw, *Une théorie scientifique de la culture*, Paris, Fr. Maspero, 1968.

94. Marcel Gabriel, *Temps et valeur*, în *Entretiens sur le temps*, Paris, Mouton, La Haye, 1967.

95. Marcus Solomon, *Poetica matematică*, București, Ed. Academiei, 1970.

96. Marcuse Herbert, *Eros et civilisation*, Paris, Ed. de Minuit, 1963.

97. Marcuse Herbert, *L'homme unidimensionnel*, Paris, Ed. de Minuit, 1968.

98. Margenau H., *Ethics and Science*, Princeton N.Y. Toronto, Londra, 1964.

99. Marino Adrian, *Introducere în critica literară*, București, EPL., 1968.

100. Martin R. M., *Intension and Decision*, Englewood Cliffs. New Jersey, 1963.

101. Marx Karl, *Manuscrise economico-filozofice din 1844*, în K. Marx și F. Engels, *Scrieri din tinerețe*, București, Ed. politică, 1968.

102. Marx Karl, *Contribuții la critica filozofiei hegeliene a dreptului*, în K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 1, ed. a II-a, București, Ed. politică, 1960.

103. Marx Karl, *Teze despre Feuerbach*, în K. Marx și F. Engels. *Opere*, vol. 3, ed. a II-a, București, Ed. politică, 1962.

104. Marx Karl și Engels Friedrich, *Ideologia germană*, în K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 3, ed. a II-a, București, Ed. politică, 1962.

105. Marx Karl, *Contribuții la critica economiei politice*, în *Opere*, vol. 13, București, Ed. politică, 1962.

106. Marx Karl, *Capitalul*, în K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 23, București, Ed. politică, 1966.

107. Marx Karl și Engels Friedrich, *Despre artă*, vol. I, București, Ed. politică, 1966.

108. Meek R. L., *Value Judgement in Economics*, în „The British Journal of Philosophy of Science", vol. XXV, nr. 58, august 1964.

109. Mehl R., *De l'autorité des valeurs*, 2 vol. Paris, P.U.F., 1957.

110. Meinong Alexius von, *Psychologischeethische Untersuchungen zur Wertttheorie*, Graz: Leuschner und Lubensky, 1894.

111. Mislivcenko A. G., *Problema libertății interioare*, în „Revista de filozofie", nr. 1, 1971.

112. Mocanu Titus, *Despre sublim; aspirația către sublim și spiritul epocii contemporane*, Cluj, Ed. Dacia, 1970.

113. Mocanu Titus, *Semnificația filozofică a categoriei de structură*, în *Existență, valoare, cunoaștere*, București, Ed. științifică, 1970.

114. Moore G. E., *Principia Ethica*, Cambridge, U.P., 1903.

115. Morris Ch. W., *Varieties of Human Values*, Univ. of Chicago Press, 1956.

116. Morris Ch. W., *Art, Signs and Values*, în *Signification and significance*, Cambridge, Mass, 1964.

117. Mueller Robert W., *The Axiology of Robert S. Hartman: a critical Study*, în „The Journal of Value Inquiry", vol. III, nr. 1, 1969.

118. Nemoianu V., *Structuralismul*, București, E.P.L.U., 1967.

119. Nietzsche Fr., *Ainsi parlait Zarathustra*, Paris, Garnier-Flammarion, 1969.

120. Nietzsche Fr., *Par delà le Bien et le Mal*, Mercure de France, 1938.

121. Nietzsche Fr., *Le gai savoir*, Paris, Gallimard, 1950.

122. Nietzsche Fr., *La volonté de puissance*. Essai d'une transmutation de toutes les valeurs, 2 vol., Wurzbach, N.R.F., 1960.

123. Ogden C. K. and Richards I. A., *The Meaning of Meaning*, 2nd. ed., London Kegan Paul, Trench, Trubner 1927.

124. Ossowska Maria, *Postawy nauki o moralnosti*, Varşovia, Pánstwowe Wydawictwo Naukove, 1963.

125. Parker De Witt H., *The Philosophy of Value*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1957.

126. Parodi D., *La conduite humaine et les valeurs idéales*, Paris, Alcan, 1939.

127. Parsons Talcott, *Évaluation et objectivité dans le domaine des sciences sociales : une interpretation des travaux de Max Weber*, în „Revue internationale des Sciences Sociales", vol. XVII, nr. 1, 1965.

128. Pascadi Ion, *Tradiții ale gîndirii axiologice românești*, București, Ed. științifică, 1970.

129. Pepper Stephen, *The Sources of Value*, Berkeley and Los Angeles, Univ. of California Press, 1958.

130. Perroux François, *Les conceptualisations implicitement normatives et les limites de la modélisation en économie*, în *Axiologie et sciences de l'homme*, Cahiers de l'I.S.E.A., „Economics et sociétés", Libr. Droz. Genève, t. IV, nr. 12, dec. 1970.

131. Perry R. B., *General Theory of Value*, Cambridge Harvard University Press, 1950.

132. Perry R. B., *Realms of Value : A Critique of Human Civilization*, Cambridge, Harvard, U.P., 1954.

133. Piaget Jean, *Essai sur la théorie des valeurs qualitatives en sociologie*, în *Etudes sociologiques*, Libr. Droz. Genève, 1965.

134. Piaget Jean, *Înțelepciunea și iluziile filozofiei*, București, Ed. științifică, 1950.

135. Piaget Jean, *Les courants de l'épistemologie scientifique contemporaine*, în *Logique et connaissance scientifique*, Paris, Gallimard, 1967.

136. Piersol Wesley, *La valeur dans la philosophie de Louis Lavelle*, Lyon, Ed. Vitte, 1959.

137. Polin Raymond, *La création des valeurs. Recherche sur le fondement de l'objectivité axiologique*, Paris, P.U.F., 1945.

138. Popov S. I., *Kategorii țennosti i oțenki i marxistskaia filosofiia*, în „Filosofskie nauki", nr. 5, 1965.

139. Popov S. I., *On relation between sociological and valuation approches in studying man*, Mascova, 1966. Comunicare pentru al VI-lea Congres mondial al A.I.S.

140. Popov S. I., *Aksiologhia i eio burjuaznîe istolkovateli*, în „Kommunist" nr. 11/1969.

141. Pucelle Jean, *Études sur la valeur. La source des valeurs*, Lyon, Paris, Ed. Vitte, 1957.

142. Rauh F., *L'expérience morale*, Paris, Alcan, 1903.

143. Ribot Th., *Logique des sentiments*, 5-e ed., Paris, F. Alcan, 1920.

144. Rickert Heinrich, *Von System der Werte*, în „Logos", IV, 1913.

145. Rickert Heinrich, *Grundprobleme der Philosophie*, Tübingen, 1934.

146. Rintelen Fr. j. von, *Das philosophische Wertproblem*, Halle, Niemeyer, 1932.

147. Rintelen Fr. J. von, *Wertphilosophie*, în *Die philosophie im XX Jahrhundert*, Stuttgart, Ernst Klatt Verlag, 1959.

148. Ross Corado, *Figure e dottrine nella filosofia dei valori*, Torino, Ed. Filosofia, 1950.

149. Roșca D. D., *Existența tragică, București*, Ed. științifică, 1968.

150. Roșca D. D., *Știință și filozofie*, în *Ce este filozofia?*, București, Ed. științifică, 1970.

151. Russell B., *Religion and Science*, New York, Henry Holt, 1933.

152. Russell B., *Human Society in Ethics and Politics*, New York, Simon and Schuster, 1955.

153. Ruyer R., *Le monde des valeurs*, Paris, Aubier, 1949.

154. Ruyer R., *Philosophie de la valeur*, Paris, Libr. Armand Colin, 1952.

155. Salazar-Bondy Auguste, *La science appliquée à l'homme peut-elle se passer d'axiologie?*, în *Axiologie et sciences de l'homme.* Cahiers de l'I.S.E.A., Economies et Sociétés, Libr. Droz, Genève, t. IX nr. 12, dec. 1970.

156. Sartre J.-P., *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943.

157. Sartre J. P., *Critique de la raison dialectique*, t. I, Paris, Gallimard, 1960.

158. Scheler Max, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Berna, Francke Verlag, 1954.

159. Scheler Max, *Natures et formes de la sympathie*, Paris, Payot, 1950.

160. Şişkin A. F., *Etica marxistă*, Bucureşti, Ed. ştiinţifică, 1963.

161. Sontag Fr., *The Structure of Value Relationships*, în „The International Philosophical Quarterly", nr. 2, 1970.

162. Souriau Etienne, *Valeur philosophique et valeur ésthétique*, în „Les études philosophique", nr. 2, 1963.

163. Spinoza B., *Etica*, Bucureşti, Ed. ştiinţifică, 1957.

164. Stevenson Charles L., *Ethics and Language*, New Haven: Yale, U.P. 1954.

165. Stevenson Charles L., *Facts and Values*, New Haven and London, Yale University Press, 1967.

166. Tănase Al., *Introducere în filozofia culturii*, Bucureşti, Ed. ştiinţifică, 1968.

167. Tănase Al., *Cultură şi umanism*, în „Revista de filozofie", nr. 5, 6, 1970.

168. Tonoiu V., *Strategie structurală şi metodologie deschisă*, în „Revista de filozofie", nr. 7, 1970.

169. Tugarinov V. P., *O ţenostiah jizni i cultura*, Izdatelistvo leningradskovo Univ., 1960.

170. Urban W. M., *Valuation, its Nature and Laws*, London and New York, Macmillan, 1909.

171. Valentin Al., *Marxism, filozofie, ştiinţă*, în vol. *Ce este filozofia?*, Bucureşti, Ed. ştiinţifică, 1970.

172. Vasilenko V. A., *Problema ţennosti v filozofii*, Moscova-Leningrad, Izd. Nauka, 1966.

173. Vianu Tudor, *Introducere în teoria valorilor*, Bucureşti, Cugetarea, 1942.

174. Vianu Tudor, *Filozofia culturii*, Bucureşti, Ed. Publicom, 1944.

175. Wald Henri, *Homo significans*, Ed. enciclopedică, 1971.

176. Weber Max, *Le savant et la politique*, pref. par Raymond Aron, Paris, Plon, 1959.

177. Whitehead A. N., *Science and the Modern World*, New York, Cambridge, U.P., 1933.

178. Wiener Norbert, *Dumnezeu şi Golem ş.a.*, Bucureşti, Ed. ştiinţifică, 1968.

179. Windelband Wilh, *Einleitung in die Philosophie*, Tübingen, 1914.

180. Wright G. H. von, *Deontic Logic and the Theory of Conditi ns*, în *Deontic logic : Introductory and Systematic Readings*, ed. by R. Hilpinen, D. Reidel Publishing Co. Holland, 1971.

181. Xirau J., *Le problème de l'être et l'autonomie de la valeur*, în *Travaux du IX-ème Congrès International de Philosophie*, vol. XI, Paris, Hermann et Co., 1937.

182. Zamfir Cătălin, *Relația dintre cibernetică și celelalte domenii ale cunoașterii*, în „Revista de filozofie", nr. 7, 1970.

183. Zaragüeta J., *Le double perspective de la philosophie comme connaissance de l'être et comme estimation de la valeur*, în *Proceedings of the X-th International Congress of Philosophy*, Amsterdam, 1948.

Lei 10

